اقبال
فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید
مُرتب۔ ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری
پاکستان اسٹڈی سینٹر۔ جامعہ کراچی

اقبال

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید

مرتّب

ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری

پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی

پاکستان اسٹڈی سینٹر جامعہ کراچی کی طرف سے سہ روزہ اقبال سیمینار شہر کا سب سے بڑا ثقافتی واقعہ تھا۔ انیسویں صدی سے مسلمانوں میں نشاۃ الثانیہ کی ابتدا ہوئی، جس کے ابتدائی آثار شاہ ولی اللہؒ کے یہاں نظر آتے ہیں اور یہ روایت جمال الدین افغانی سرسید اور سید امیر علی سے ہوتی ہوئی اقبال تک پہنچتی ہے۔

روزنامہ جنگ کراچی

سرورق : لیاقت حسین

اشاعت اوّل — دسمبر ۱۹۸۸ء

ناشر — پاکستان اسٹڈی سینٹر جامعہ کراچی

طابع — ماس پرنٹنگ پریس، کراچی

قیمت — ۱۲۰/ روپے

فہرست

	صفحہ نمبر
تعارف	۵
ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری	
فکرِ اقبال: تنقیدی مطالعے کی ضرورت	۱۱
ڈاکٹر جمیل جالبی	
مقالات	
۱۔ فکرِ اسلامی کے ارتقاء کا ایک تاریخی جائزہ (دورِ وحی و رسالت سے زمانۂ اقبال تک)	۱۷
ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری	
۲۔ اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی سیاست کا تصور	۷۳
جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال	
۳۔ اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار	۱۱۳
ڈاکٹر رشید احمد جالندھری	
۴۔ عصرِ حاضر کے تقاضے، اقبال اور اجتہاد	۱۳۱
پروفیسر وارث میر	
۵۔ مسئلۂ اجتہاد اور عصرِ حاضر	۱۴۵
جسٹس (ریٹائرڈ) قدیر الدین احمد	
۶۔ خدا، خودی، زمان و مکان	۱۸۷
ڈاکٹر منظور احمد	
۷۔ تغیّر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار	۲۰۳
مولانا محمد طاسین	

صفحہ نمبر

۸۔ علامہ اقبال اور اصولِ حرکت — ۲۲۵

پروفیسر محمد منوّر

۹۔ حضرت علامہ اقبال — ۲۷۹

پروفیسر پریشان خٹک

۱۰۔ سرمایۂ اجتہاد میں اقبال کا حصہ — ۲۸۵

پروفیسر محمد عثمان

۱۱۔ عصری تقاضے اور خطباتِ اقبال — ۳۰۹

پروفیسر کرار حسین

تعارف

یہ کتاب ان مقالات پر مشتمل ہے جو پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی کے منعقد کردہ سالانہ سیمینار میں جو "اقبال، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" کے موضوع پر ۲، تا ۴، اپریل ۱۹۸۷ء کو پیش کیے گئے تھے۔ اس سہ روزہ سیمینار کا موضوع شاعرِ مشرق، مفکرِ پاکستان علامہ اقبال کے وہ خطبات ہیں جو The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے کتابی شکل میں شائع ہوئے۔ ان کا اردو ترجمہ سید نذیر نیازی مرحوم نے "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے نام سے پہلی بار ۱۹۵۷ء میں اقبال اکیڈمی لاہور سے شائع کیا۔ ہم نے اپنے سیمینار کے لیے اس کا ترجمہ "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اول تو "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" زیادہ عام فہم نہیں اور دوسرے یہ کہ ان خطبات میں علامہ اقبال نے بہت سے ان مسائل پر بھی سیر حاصل گفتگو کی ہے جو بظاہر خالصتاً الٰہیات یا علم الکلام کے دائرے میں نہیں آتے۔ جیسے وہ موضوعات جن کا تعلق ثقافت، ریاست اور اجتہاد وغیرہ سے ہے۔ حالانکہ سید نذیر نیازی مرحوم نے اپنے ترجمے کے مقدمے میں اس کی وضاحت کی ہے کہ "الٰہیاتِ اسلامیہ" کے تحت وہ تمام مسائل بھی آجاتے ہیں جن کا تعلق انسان اور اس کی دنیوی زندگی اور معاشرے سے ہے۔ پھر بھی عام طور سے "الٰہیاتِ اسلامیہ" سے ذہن فی الفور صرف مابعد الطبیعیات اور عبادات کے مسائل کی طرف جاتا ہے۔ لیکن "فکرِ اسلامی" سے مابعد الطبیعیاتی اور طبیعیاتی یا دینی و دنیوی دونوں موضوعات کی طرف ذہن آسانی سے متوجہ ہو سکتا ہے۔ اور اس طرح شاید "فکرِ اسلامی" زیادہ جامع اور واضح ترجمہ ہے جو علم الکلام یا مذہبی عقائد کے ساتھ ساتھ مندرجہ بالا دوسرے موضوعات کا احاطہ بھی کر لیتا ہے۔

اقبال ایک شاعر بھی ہیں اور مفکّر و فلسفی بھی، جنھوں نے اپنی فکر کی راہیں اسلامی اور مغربی، قدیم اور جدید فلسفے کے گہرے، ناقدانہ اور تجزیاتی مطالعے کے بعد تلاش کی تھیں۔ انھوں نے جس دقتِ نظر اور گہرائی کے ساتھ کندی، فارابی، ابن رشد، رومی، عراقی اور ابن خلدون وغیرہ کا مطالعہ کیا تھا اُسی طرح یونانی فلاسفہ سے لے کر عصرِ حاضر تک کے مفکرین کو بھی پوری طرح پڑھا اور سمجھا تھا اور اس طرح مشرق و مغرب کے افکار اور فلسفوں کا ایک ایسا امتزاج پیدا کیا تھا جو دورِ حاضر کے کسی دوسرے مفکّر کے یہاں مشکل ہی سے ملتا ہے۔ چنانچہ اس سیمینار کا موضوع اقبال کی شاعری کے بجائے صرف ان کے خطبات کو ہی رکھا گیا ہے اس لیے کہ ہم 'شاعرِ اقبال' سے باوجود اس کے کہ ان کی شاعری کی اساس فلسفیانہ ہے یہ اُمید نہیں کر سکتے کہ وہ اپنے فلسفیانہ خیالات و تجربات کو شاعری کے ذریعہ ہم آہنگی، تواتر اور تسلسل کے ساتھ پیش کر سکتے ہیں۔ شاعری کے اپنے تقاضے ہوتے ہیں اور وہ اقبال کے یہاں بھی پوری طرح بلکہ غیر معمولی طاقت کے ساتھ کارفرما ہیں۔ اور پھر وہ شاعری جو تقریباً نصف صدی پر پھیلی ہوئی ہے مختلف اور بدلتے ہوئے حالات اور تقاضوں کے تحت تبدیلیوں سے محفوظ نہیں رہ سکتی تھی۔ اقبال کی شاعری کے ادوار بھی مختلف حالات اور وارداتِ قلبی کی عکّاسی کرتے ہیں۔ چنانچہ فکرِ اسلامی کے موضوع پر ان کے فلسفیانہ تجربے کا مکمل اظہار منطقی ارتباط، فکری ہم آہنگی، شاعرانہ جذباتیت سے الگ نثر کے غیر جذباتی، ٹھوس اور مدلّل شکل میں ان کے ان شہرۂ آفاق خطبات ہی میں سامنے آتا ہے۔ یہ خطبات جب کتابی شکل میں شائع ہو کر سامنے آئے تو اس کو فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو میں مسلمان مفکرین و فلاسفہ نے اس موضوع پر لکھی جانے والی سب سے اہم اور بہترین تصنیف قرار دیا۔

ان خطبات کو اس سیمینار کا موضوع بنانے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ ماہرینِ اقبالیات نے اب تک اپنی کاوشوں کو زیادہ تر اقبال کی شاعری پر مرکوز رکھا ہے اور فکرِ اقبال کی اس کلیدی تصنیف پر 'بعض وجوہ' کی بنا پر اتنی توجہ نہ دی جس کی وہ مستحق تھی۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ خطبات عمداً نظر انداز کیے جاتے رہے۔ ان 'وجوہ' کی طرف جناب محترم جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے اپنے کلیدی خطبے میں اشارہ فرمایا ہے اس لیے میں یہاں ان کا ذکر

نہیں کروں گا۔

ان خطبات کو موضوعِ بحث بنانے کی تیسری اور سب سے اہم وجہ یہ ہے کہ اس وقت پاکستان بحیثیت ایک اسلامی مملکت اور معاشرے کے جن مسائل سے دوچار ہے، ان میں ان خطبات پر غور و فکر سے بہت سی صحت مند راہیں نکل سکتی ہیں۔ پاکستان بیالیس سال گزرنے کے باوجود ابھی تک اپنے سیاسی، سماجی اور ثقافتی ارتقا میں اپنے تشخص کا متلاشی ہے۔ قومی تعمیر کے اس مرحلے میں ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کے بنیادی و آفاقی اصولوں کو عصری تقاضوں کے پس منظر میں دریافت اور متعین کیا جائے اور ان کو ٹھوس معاشرتی اداروں میں اس انداز سے ڈھالا جائے کہ ہماری معاشرتی زندگی اپنے جوہر میں اسلامی رہتے ہوئے بیسویں اور اکیسویں صدیوں کے مقتضیات کو پورا کر سکے اور مسلم پاکستانی قوم کو اقوامِ عالم اور عالمی برادری کے دوش بدوش چلنے کے لائق بنا سکے۔ اگر ہم ان خطبات میں کیے گئے اشارات و نشانات پر غور کرنے کی کوشش کریں تو شاید مفکرِ پاکستان کے خوابوں کے پاکستان کی تعمیر کر سکتے ہیں، اور پاکستان کو ذہنی اور جذباتی الجھنوں سے نکال کر اس کے لیے صحیح سمت متعین کر سکتے ہیں۔ اس کے لیے اقبال کا نظریہ حرکت و تغیّر اور اجتہاد ہماری مشعلِ راہ بن سکتا ہے۔ ہم میں سے ایک طبقہ ابھی تک سیکولرازم کو 'لادینیت' اور قوانینِ شریعت کو قرونِ وسطیٰ کی تشریحات میں مقیّد رکھنے پر مصر ہے۔ شاید اقبال کا مطالعہ ہم کو ایک معتدل اور صحت مند نظریہ دے سکے۔

مندرجہ بالا مقصد کے پیشِ نظر ہم نے اس سیمینار میں مختلف مکاتبِ فکر کے علما، اور دانشوروں کو دعوت دی تاکہ وہ اپنے اپنے زاویۂ نظر سے فکرِ اقبال پر روشنی ڈالیں۔ اور اس طرح ہمیں فخر ہے کہ ہم نے ملک کے تمام مکاتبِ فکر کے نمائندہ حضرات کا ایک رنگارنگ گلدستہ تیار کیا جن کے افکار اب کتابی شکل میں پیش کیے جا رہے ہیں۔ درحقیقت پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی نے اپنی تدریسی اور تحقیقی سرگرمیوں میں سالانہ سیمینار کا سلسلہ اسی لیے شروع کیا ہے تاکہ قومی زندگی اور مسائل کے کسی اہم موضوع پر مستند اہلِ علم و فکر کو تحقیقی مقالات پیش کرنے اور شرکا کو ان پر بحث و تمحیص کا موقع فراہم کیا جائے۔ اس طرح ہر سال قومی اہمیت کے کسی ایک موضوع پر حاصل گفتگو سے مسائل کو سمجھنے اور ان کا حل تلاش کرنے میں مدد مل

سکتی ہے۔

ان مقالات کو پیش کرتے ہوئے میرا خوشگوار فریضہ ہے کہ میں ان تمام حضرات کا بصمیم قلب شکریہ ادا کروں جنھوں نے میری گذارش پر اپنا قیمتی وقت دیا اور اپنے عالمانہ مقالات سے سیمینار کو کامیاب بنایا۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے میں جناب محترم جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا شکریہ ادا کروں گا جنھوں نے نہ صرف یہ کہ افتتاحی اجلاس میں اپنا عالمانہ اور سیر حاصل کلیدی خطبہ پیش فرمایا اور پھر پہلی نشست کی صدارت بھی فرمائی بلکہ اپنی انتہائی مصروفیات اور سرکاری ذمہ داریوں کے باوجود تین دن مسلسل تمام اجلاس میں شرکت فرمائی۔ ڈاکٹر صاحب موصوف سے اس طرح کا میرا یہ پہلا تجربہ تھا اور میں ان کے اخلاق، علم دوستی اور ہمت افزائی سے بہت متاثر ہوا۔ "اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کے تصوّر" پر ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا کلیدی خطبہ پاکستان کے لیے سمت مقرر کرنے میں بڑی اہمیت رکھتا ہے اور ہماری راہنمائی کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب، سابق شیخ الجامعہ کراچی، جناب محترم جسٹس (ریٹائرڈ) قدیرالدین احمد صاحب، پروفیسر پریشان خٹک صاحب، ڈائریکٹر اکیڈمی آف لیٹرس، پاکستان، اور پروفیسر کرار حسین صاحب نے مختلف اجلاس کی صدارت فرمائی، جن کے خطباتِ صدارت اس کتاب میں مقالات کی شکل میں پیش کیے جارہے ہیں۔ پروفیسر کرار حسین صاحب نے آخری اجلاس میں اپنے خطبۂ صدارت میں جس عالمانہ اور بصیرت افروز انداز میں خطبات اقبال پر بحیثیت مجموعی تبصرہ فرمایا یہ انھی کا کمالِ علم و فضل ہے۔ اس اختتامیہ خطبے کے بغیر یہ سیمینار نامکمل رہ جاتا۔ ڈاکٹر رشید احمد صاحب جالندھری، صدر شعبۂ اسلامیات جامعہ بلوچستان کوئٹہ، پروفیسر مرزا محمد منور صاحب، ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی، لاہور، مولانا محمد طاسین صاحب، صدر مرکز علمی، کراچی، ڈاکٹر منظور احمد صاحب، صدر شعبہ فلسفہ و ڈین فیکلٹی آف آرٹس جامعہ کراچی کا بھی شکرگزار ہوں جنھوں نے اپنے قیمتی مقالات سے سیمینار کو کامیاب بنایا۔

اور اب ایک انتہائی تکلیف دہ اور پُر ملال فریضہ۔ افسوس کہ اس سیمینار کے دو مقالہ نگار

حضرات پروفیسر محمد عثمان صاحب اور پروفیسر وارث میر صاحب (مرحومین) کو موت کے ظالم ہاتھوں نے ہم سے چھین لیا۔ ان دونوں نے جس خلوص، انہماک، جذبے اور گرم جوشی سے اس سیمینار میں حصہ لیا اور اپنے مخصوص، مجاہدانہ، جرأت مندانہ اور بے باک انداز میں اپنے خیالات کا اظہار کیا اور شرکا میں حرارتِ فکر پیدا کی وہ بہت زمانے تک یاد رکھی جائے گی۔ ان کے چلے جانے سے نہ صرف لاہور کی بساطِ علمی سونی ہوگئی بلکہ پاکستان دو بڑے عظیم دانشوروں سے محروم ہوگیا۔

"خدا رحمت کند ایں عاشقانِ پاک طینت را"

یہاں پر اتنا اور عرض کروں گا کہ جناب جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کے کلیدی خطبے سے لے کر جناب پروفیسر کرار حسین صاحب کے اختتامیہ خطبے تک اس سیمینار کی اہم خصوصیت یہ تھی کہ ایک ایسے دور میں جب اظہار رائے اور آزادیٔ فکر و بیان پر پہرے لگے ہوئے تھے، جب 'سرکاری اسلام' یا 'پارٹی لائن' کے علاوہ کچھ کہنا سخت ترین خطرات مول لینا تھا، تمام مقالہ نگار حضرات نے اپنے علمی و ملّی فرض کو پوری آزادی اور جرأت مندی کے ساتھ پورا کیا۔ ہمارے روشن مستقبل کی یہی علامت ہے۔

اس کتاب میں مقالات کی ترتیب کے متعلق اتنا عرض کرنا ضروری ہے کہ ہم نے شخصیات کا لحاظ کیے بغیر مقالات اسی ترتیب سے پیش کر دیئے ہیں جس ترتیب سے وہ سیمینار کے مختلف اجلاس میں پیش کیے گئے تھے۔ لیکن چونکہ ڈاکٹر جمیل جالبی صاحب نے بجائے مستقل مقالے کے اپنا خطبۂ صدارت موضوعِ مذاکرہ کے تعارف تک محدود رکھا اس لیے ہم اسے مقالات سے پہلے پیش کر رہے ہیں۔ جالبی صاحب نے اس سیمینار کے موضوع اور مقصد کا تعارف بڑی خوبصورتی اور جامعیت سے کیا ہے۔ اُمید ہے کہ اس کی روشنی میں ان مقالات کو پڑھنے اور سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی۔

جناب محترم ڈاکٹر منظورالدین احمد صاحب شیخ الجامعہ کراچی کا شکریہ ادا کرنا میرا خوشگوار فرض ہے جن کے تعاون و خلوص نے ہر موقع پر سینٹر کی کارکردگی میں میری ہمت افزائی اور مدد فرمائی۔

میں اپنے تمام رفقاء کار کا شکریہ بھی ادا کرنا چاہتا ہوں جنھوں نے سیمینار کو کامیاب بنانے میں میرے ساتھ مکمل تعاون کیا۔ اس کتاب کی پروف ریڈنگ، طباعت اور اشاعت کے سلسلے میں اظہر قادری صاحب، محبوب پوپاتیہ صاحب اور محمد علی صدیقی صاحب خاص طور سے میرے شکریے کے مستحق ہیں۔

اس کتاب کی تیاری میں پاکستان اسٹڈی سینٹر کی لائبریرین مسز شوکت جہاں نے بڑی توجہ اور انہماک سے کام کیا، سرفراز حسین صاحب نے کتابت میں پوری طرح تعاون کیا، لیاقت حسین صاحب نے ذاتی دلچسپی سے ٹائیٹل بنایا اور ماس پرنٹرس کراچی نے طباعت میں اپنی پیشہ ورانہ ذمہ داریوں کا ثبوت دیا۔ میں ان سب کا شکر گزار ہوں۔ پھر بھی اس کتاب کی خامیوں کا ذمہ دار تنہا میں ہوں۔

سید حسین محمد جعفری
ڈائریکٹر
پاکستان اسٹڈی سینٹر، جامعہ کراچی۔
۱۴ دسمبر ۱۹۸۸ء۔

ڈاکٹر جمیل جالبی

فکرِ اقبال: تنقیدی مطالعے کی ضرورت

پاکستانیات کے مطالعہ کے لیے جامعہ کراچی میں ایک تعلیمی و تحقیقی ادارہ "مرکز مطالعۂ پاکستان" کے نام سے کام کر رہا ہے۔ اس مرکز کو انگریزی میں "پاکستان اسٹڈی سینٹر" کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ اس مرکز کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ مختلف علوم کے اشتراک و امتزاج سے ان "مشترک ذہنی، فکری، تاریخی، تہذیبی اور لسانی عوامل کی تلاش و تحقیق" کرے جن سے "قومی یک جہتی کو فکری سطح پر فروغ حاصل ہو"، تاکہ اس عمل سے ہم اپنی قومی شناخت کو دریافت اور اسے ٹھوس بنیادیں فراہم کر سکیں۔ یہ یقیناً بڑا کام ہے۔ اس کام کے لیے اہلِ تحقیق کو تعصب و تنگ نظری سے بلند ہو کر معروضی انداز میں دادِ تحقیق دینے کی ضرورت ہے۔ تحقیق دراصل جھوٹ کو سچ سے، غلط کو صحیح سے، نادرست کو درست سے الگ کرنے کا نام ہے۔ وہ صاحبانِ تحقیق جو پہلے سے کلیے یا نظریات متعین کر کے تحقیق کرتے ہیں، دراصل تحقیق کے راستے سے دور ہو جاتے ہیں۔ تحقیق تو، جیسا کہ میں نے عرض کیا، سچائی کی تلاش کا راستہ اور اس کی منزل ہے۔ جھوٹ کو سچ ثابت کرنے کا نام تحقیق نہیں ہے۔ ہمارے ہاں تحقیق سے اکثر یہی کام لیا جا رہا ہے۔ ساری دنیا کی قدیم و جدید جامعات اسی لیے فکر و علم کا مرکز رہی ہیں کہ وہاں آزادیٔ اظہار اور آزادیٔ فکر کو غیر معمولی اہمیت دی جاتی ہے۔ اسی آزاد فضا میں علم کا سورج طلوع ہوتا ہے اور بصیرت کی روشنی انسانیت کے افق کو لالہ گوں کر دیتی ہے۔ یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ آزادیٔ فکر و اظہار مادر پدر آزاد نہیں ہوتی بلکہ مخصوص و شائستہ نظم و ضبط کی حامل ہوتی ہے۔ اس کی ایک دانشورانہ سطح ہوتی ہے اور اس سطح پر اختلافِ رائے ذاتی اختلاف نہیں ہوتا بلکہ فکری اختلاف ہوتا ہے۔ اختلاف سے فکر بڑھتی ہے، دانش روشن ہوتی ہے اور

حکمت واضح ہو کر اپنے خدوخال نمایاں کرتی ہے۔ فکر و دانش کی سطح پر اختلاف سے معاشرہ متحرک رہتا ہے اور منجمد ہو کر گلنے سڑنے سے محفوظ رہتا ہے۔ ہمارے ہاں اختلاف کی نوعیت ذہنی و فکری سطح کے بجائے ذاتی نوعیت کی بن کر رہ گئی ہے اور نئی دشمنیوں کا پیش خیمہ بن گئی ہے جس کا تماشا ہم جامعات میں اکثر دیکھتے ہیں۔ نہ لوگوں میں تحمّل ہے اور نہ اہلِ علم میں قوّتِ برداشت ہے۔ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اختلاف کیجیے، دلائل دیجیے، اپنی بات دوسروں تک پہنچائیے لیکن یہ سب کام خوش دلی اور تحمل سے کیجیے۔ تشدد آزادیٔ اظہار اور آزادیٔ فکر کا بدترین دشمن ہے۔ انفرادی یا اجتماعی سطح پر جہاں تشدّد رونما ہو گا وہاں کوئی اچھی چیز پروان نہیں چڑھ سکتی اور فکر و دانش اسی طرح مُنہ بسورتی رہے گی جس طرح ہمارے تعلیمی و تحقیقی اداروں میں دکھائی دیتی ہے۔ علم کا درخت وسیع مطالعے کی کھاد سے بڑھتا، پھیلتا اور سایہ دار ہوتا ہے جس کے نیچے علم کے پیاسے طلبہ دَم لیتے اور اپنی پیاس بجھاتے ہیں۔ ایک بڑا اُستاد ایک ایسے چھتنار درخت کی حیثیت رکھتا ہے اور عجز و انکسار اس کی شناخت ہوتے ہیں۔ یہ قانونِ قدرت ہے کہ درخت پر جتنے زیادہ پھل ہوتے ہیں اس کی شاخیں اتنی ہی نیچے کی طرف جھکتی ہیں۔ یہی ایک اچھے اور بڑے اُستاد کی پہچان ہے۔ جیسے عجز و انکسار اور دلیل و تحمّل صاحب علم کی پہچان ہے اسی طرح علمی مباحثے، مذاکرے، سیمینار، سمپوزیم اور ورکشاپ تعلیمی اداروں کی پہچان ہیں۔ ان سے اداروں کی زندگی میں تازہ خون دوڑنے لگتا ہے اور جذبۂ مسابقت پیدا ہو کر کام کرنے کا حوصلہ بیدار ہوتا ہے۔ اسی لیے میری ہمیشہ یہ کوشش رہتی ہے کہ جامعہ کراچی کے اساتذہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں مُلک و بیرونِ مُلک مذاکروں اور سیمیناروں میں شریک ہوں اور آپ کو یہ جان کر خوشی ہوگی کہ پاکستان کی ہر جامعہ سے زیادہ ہماری جامعہ کے اساتذہ مذاکروں اور سیمیناروں میں شرکت کے لیے گئے ہیں۔ اسی طرح میری یہ کوشش بھی رہتی ہے کہ ہمارے مختلف شعبے، ادارے اور مرکز کم از کم سال میں ایک مرتبہ قومی سطح کا سیمینار منعقد کریں اور میرے لیے یہ اطمینان کا باعث ہے کہ گزشتہ تین چار سال کے عرصے میں ہماری جامعہ میں بیس سے زیادہ تعداد میں قومی و بین الاقوامی

سطح کے سیمینار اور ورکشاپ منعقد ہوئے ہیں۔ مرکزِ مطالعۂ پاکستان بھی گزشتہ دو سال سے قومی سطح کا سیمینار منعقد کر رہا ہے۔ پچھلے سال "پاکستانی معاشرہ اور ادب" کے موضوع پر دو روزہ سیمینار منعقد ہوا تھا جس میں پاکستان کے صاحبانِ علم و ادب نے اپنے فکر انگیز مقالات پیش کیے تھے اور خوشی کی بات ہے کہ یہ سب مقالات سلیقے سے کتابی صورت میں مرتب ہو کر آج شائع بھی ہو گئے ہیں۔ آپ دیکھیں گے تو اس لیے خوش ہوں گے کہ اس میں جتنے مقالات شامل ہیں وہ سب نہ صرف معیاری ہیں بلکہ غور و فکر اور وسیع مطالعے کے بعد لکھے گئے ہیں۔ ان مقالات میں جو تنوّع ہے وہ کسی ایک کتاب میں مشکل سے ملے گا۔ میں اس کتاب کے مرتبین ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری اور احمد سلیم کو اس کتاب کی ترتیب و اشاعت پر دلی مبارک باد دیتا ہوں۔ اِس سال جس سہ روزہ سیمینار کا اہتمام کیا گیا ہے اُس کا موضوع "اقبال: فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" ہے اِس سیمینار میں پڑھے جانے والے سب مقالے بھی اِنشاء اللہ اسی سال کتابی صورت میں شائع کر دیے جائیں گے۔

پاکستان کے حوالے سے یہ موضوع غیر معمولی اہمیّت کا حامل ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ پاکستان اسلام کے نام پر وجود میں آیا ہے اور ہمارے ملک کی غالب اکثریت اسلام کو اپنی معاشرتی و باطنی زندگی میں نافذ کرنے کی خواہش مند ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نفاذ کے لیے فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید اساسی حیثیت رکھتی ہے۔ اقبال اس کے داعی بھی ہیں اور مبلّغ بھی۔ وہ آج اسلامی ممالک میں اسی لیے اسلامی نشاۃ الثّانیہ کی علامت بن گئے ہیں۔ ایران میں انقلاب کے بعد جتنا کام اقبال پر ہوا ہے اتنا کام پاکستان کو چھوڑ کر کسی اور مسلم مُلک میں نہیں ہوا۔ ایران کے علی شریعتی اور حسین نصر نے بھی فکرِ اقبال سے اپنی فکر و بصیرت کا چراغ روشن کیا ہے۔ جن موضوعات اور سوالات کو اقبال نے آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے اُٹھایا تھا وہ آج مُسلم اُمّہ کے لیے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فکرِ اقبال آج ساری مسلم دُنیا میں روشنی کا ایک منبع بن چکی ہے۔ اقبال نے "دی ری کنسٹرکشن اوف ریلیجس تھوٹ اِن اسلام" میں اپنے خیالات

کو اس طور پر پیش کیا تھا کہ مسلمانوں کی فکر دورِ جدید کے مسائل اور عہدِ حاضر کے افکار کے دائرے میں داخل ہو جاتی ہے۔

پاکستان میں اقبال پر بہت کام ہوا ہے اور سینکڑوں چھوٹی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں لیکن اگر ادبیاتِ اقبال کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ ان میں سے بیشتر کتابوں کی حیثیت دراصل توضیحی نوعیت کی ہے اور انھیں ہم زیادہ سے زیادہ تفہیمِ اقبال کے سلسلے میں "حواشی" کا نام دے سکتے ہیں۔ ان حواشی سے خیالاتِ اقبال کی تشہیر تو ہو جاتی ہے لیکن اس سے فکرِ اقبال کی روایت آگے نہیں بڑھتی "فکر" تو، جیسا کہ آپ سب جانتے ہیں، تنقید سے قدم قدم آگے بڑھتی ہے لیکن حیرت کی بات ہے کہ اقبال پر تنقید کا ذخیرہ بہت کم ہے۔ اقبال نے، نیک ارادوں اور خلوصِ دل کے ساتھ عہدِ حاضر اور اسلام کے حوالے سے، ان بنیادی امور پر غور کیا تھا جن سے کسی قوم کی زندگی، اس کے ارتقاء اور عروج و زوال کی داستان مرتب ہوتی ہے۔ ضرورت اس بات کی تھی کہ ہم فکرِ اقبال کا تنقیدی جائزہ لیتے، اس سے آنکھیں چار کر کے اس طور پر چھان بین کرتے کہ فکرِ اقبال کی روایت وہاں سے آگے بڑھ سکتی جہاں خود اقبال نے اسے چھوڑا تھا۔ لیکن ہمارے مزار پرست ذہن نے جھوٹے احترام کا ایک ایسا مصنوعی ہالہ اس عظیم ہستی کے ارد گرد بنا دیا کہ اب اقبال سے بات کرتے ہوئے بھی اس لیے ڈر لگتا ہے کہ کہیں مزارِ اقبال کے مجاور اسے اقبال دشمنی کا نام نہ دے دیں، حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اسی اندازِ نظر سے ہم اقبال اور فکرِ اقبال کو صحیح معنی میں آگے بڑھا سکتے تھے۔ روایتِ فکر تو کھلی، آزاد فضا میں، تنقیدی سطح پر آگے بڑھ سکتی ہے ورنہ بصورتِ دیگر تو صرف حکم ہی دیا جا سکتا ہے جس کی تعمیل ضروری ہے۔ اقبال نے جیسا کہ میں نے عرض کیا، بڑے درد و کرب کے ساتھ ان بنیادی مسائل پر غور کیا تھا جن کا تعلق دُنیائے اسلام کی زندگی و موت اور مستقبل سے تھا۔ اقبال کو ہم اسی طریقے سے حیات تو دے سکتے ہیں جس طرح اُنھوں نے اپنے اسلاف کے افکار و خیالات کا تنقیدی محاکمہ کیا تھا۔ صرف پھولوں کی چادر چڑھانے یا مزارِ اقبال پر قوالی کرانے سے ہم اقبال کو زندہ نہیں رکھ سکتے۔ اقبال

نے زندگی کے مسائل کے بطن کی گہرائیوں میں اُتر کر سوچا سمجھا تھا اور کربِ تخلیق سے گزر کر نئی فکر اور نئی مسلم تہذیب کی جہت مقرر کر کے ہمیں ایک راستہ دکھایا تھا جس پر چلنا اور اسے صاف و کشادہ کرنا ہمارا فرض تھا، لیکن حُسنِ اتفاق دیکھیے کہ ان کے اسی پہلو پر بہت کم کام اور بہت کم غور و فکر ہوا ہے۔

اقبال کے ۶ خطبات ۱۹۳۰ء میں شائع ہو چکے تھے اور ۱۹۳۴ء میں ایک خطبے کے اضافے کے ساتھ دوبارہ شائع ہوئے۔ پہلے چار خطبے علم اور مذہبی مشاہدات، مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار، ذاتِ الٰہیہ کا تصوّر اور حقیقتِ دُعا، اور خودی، جبر و قدر، حیاتِ بعد الموت پر دیے گئے ہیں۔ ان خطبوں میں اقبال نے قدیم تصورات کو عہدِ حاضر کے تعلق سے دیکھا اور سمجھا ہے۔ ان چاروں خطبات میں آپ کو عہدِ حاضر کی رُوح اور اس کے تقاضوں کا سُراغ ملے گا۔ پانچویں خطبے میں اسلامی کلچر کی رُوح کو تلاش کرنے کی کاوش کی گئی ہے۔ چھٹے خطبے میں اجتہاد کو موضوعِ سُخن بنایا ہے اور آخری خطبے میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ کیا مذہب کا امکان ہے؟ یہی وہ مسائل ہیں جو آج نہ صرف ہماری بلکہ ساری اُمّہ کی تہذیبی و سیاسی ضرورت ہیں۔

آج کا کلیدی خطبہ جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب نے "اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصوّر" کے موضوع پر دیا ہے اور یہی وہ موضوع ہے جس پر ہمیں ۱۴ اگست ۱۹۴۷ء کے فوراً بعد ہی غور کرنا چاہیے تھا تاکہ ہم جدید اسلامی ریاست کو قائم کر کے اس کے سیاسی و تہذیبی ارتقاء کے لیے راہ ہموار کر سکتے۔ اقبال نے تحریکِ پاکستان کو فکری و جذباتی بنیادیں فراہم کی تھیں لیکن پاکستان کے وجود میں آنے کے بعد ہمیں تعمیرِ مملکت کے لیے فکرِ اقبال کو نئے سرے سے تلاش کرنے کی ضرورت تھی مگر چونکہ ایسا نہیں ہوا اس لیے ہم آج تک منزل سے دُور کھڑے ہیں اور حیرتی بن کر کبھی مغرب کی طرف آنکھیں میچ کر، بے شعوری کے ساتھ، چلنے لگتے ہیں اور کبھی نئے سرے سے اپنی منزل کے تعیّن کی غلطی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس وقت دُنیا میں جن نظریات کا چرچا ہے وہ سب بیسویں صدی میں استعمار کی بھٹی سے گزر کر فرسودہ ہو گئے ہیں اور تیزی

سے ہو رہے ہیں۔ دنیا اب ان سے آگے نکل چکی ہے۔ یہ صورتِ حال وقت کے ساتھ ساتھ اور نمایاں ہوگی۔ اس لیے ضرورت اس بات کی ہے کہ آنے والے زمانے کے لیے ہم مسائل پر از سرِ نو غور کریں، نئے سوالات اُٹھائیں اور ان کے جوابات تلاش کریں۔ اجتہاد کا مسئلہ بھی اسی لیے غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔ مجھے اُمید ہے کہ اس سیمینار سے جو باتیں سامنے آئیں گی وہ نہ صرف فکر و نظر کے نئے راستے ہمارے سامنے کھولیں گی بلکہ پاکستان میں فکری روایت کو بھی مستحکم کریں گی۔

یہاں تک پہنچا تو مجھے یاد آیا کہ مجھے مقالہ نہیں بلکہ صرف خطبۂ صدارت پیش کرنا تھا اس لیے خطبۂ صدارت کے آداب کے پیشِ نظر میں اپنی بات نیک تمناؤں کے ساتھ اس پیش گوئی پر ختم کرتا ہوں کہ آپ اگلے سال بھی اسی موضوع یا اس سے متعلق موضوع پر سیمینار کریں گے۔ اس موضوع کے بحرِ منجمد کا ساحل بہت دُور ہے اور ہماری کشتی بادبانی بھی ہے اور چھوٹی بھی۔

آخر میں میں ڈاکٹر سید حسین محمد جعفری صاحب کو اس سیمینار کے اہتمام و انعقاد پر مبارک باد دیتا ہوں جن کی محنت اور حسنِ انتظام سے نہ صرف "پاکستانی معاشرہ اور ادب" کی اشاعت ممکن ہوئی بلکہ ملک کے نامور اہلِ قلم بھی آج یہاں اپنے مقالے پیش کرنے کے لیے موجود ہیں۔ میں سب مقالہ نگاروں کو خوش آمدید کہتا ہوں اور سب کا شکریہ ادا کرتا ہوں کہ انھوں نے اس سیمینار میں شرکت فرما کر روایتِ فکر کو آگے بڑھایا ہے، خاص طور پر جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کا کہ جن کا فکر انگیز مقالہ آپ نے ابھی سماعت فرمایا۔

فکرِ اسلامی کے ارتقا کا ایک تاریخی جائزہ

دورِ وحی و رسالت سے زمانۂ اقبال تک

(۶۱۰ء ——— ۱۹۳۸ء)

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں جو، The Reconstruction of Religious Thought in Islam کے نام سے شائع ہوئے اور جو ان کی مذہبی فکر کی سب سے زیادہ مربوط اور مدلل فلسفیانہ کوشش ہے قرآن و سنت سے براہِ راست راہنمائی حاصل کرتے ہوئے اور اسلام کے صدرِ اول کو بنیاد بناتے ہوئے فکرِ اسلامی کو اپنے عصری تقاضوں کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ وہ عصرِ حاضر کے تقاضوں کو اسلام کے ماضی سے رشتہ توڑ کر نہیں بلکہ اس رشتے کو اور بھی مضبوط کر کے پورا کرنا چاہتے ہیں۔ اس لیے اقبال کی فکرِ اسلامی کو سمجھنے کے لیے خود فکرِ اسلامی کے اس تاریخی ارتقاء کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے جو وحی و رسالت کی ساتویں صدی سے چل کر اقبال کی بیسویں صدی تک پہنچتا ہے۔ یہ بہت طویل اور پیچیدہ سفر ہے۔ گزشتہ چودہ سو سالوں میں اسلامی فکر مختلف اور متنوع ادوار اور مراحل سے گزری ہے۔ چنانچہ اس مقالے میں کوشش کی جائے گی کہ فکرِ اسلامی کے اُن ادوار اور مراحل کا ایک سرسری جائزہ لیا جائے جو اقبال کے لیے ضروری پس منظر پیش کرتے ہیں اور جن کو پیشِ نظر رکھے بغیر اقبال کی فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو کو سمجھنا ممکن نہیں۔

قبل اس کے کہ ہم فکرِ اسلامی کے ارتقائی ادوار کا ذکر کریں، فکرِ مذاہب عالم کا ایک بنیادی نکتہ پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔ بنیادی طور سے تمام مذاہب عالم کے دو ادوار ہوتے ہیں۔ ایک تو بانیٔ مذہب کا دور جس کو ہم تاسیسی دور (foundational phase) بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس میں بانیٔ مذہب اپنا پیغام پہنچاتا ہے اور چلا جاتا ہے۔ پھر دوسرا تشریحی دور

(interpretive phase) شروع ہوتا ہے جس میں اس مذہب کے ماننے والے بانیٔ مذہب کے پیغام کی تشریحات و تاویلات کرتے ہیں۔ یہ مذاہب کا سب سے پیچیدہ اور نازک دور ہوتا ہے اور اس میں اس پیغام یا مذہب کی مختلف تاویلیں اور تشریحات ہوتی ہیں اور اس طرح ایک ہی مذہب کے اندر مختلف مدرسہائے فکر پیدا ہونے لگتے ہیں۔ پھر جوں جوں یہ مذہبی جماعت تاریخ کے مختلف ادوار سے گزرتی ہے تاویلات و تشریحات میں اضافہ ہوتا جاتا ہے اور پھر ایک ہی مذہب اپنی فکر میں مختلف ادوار پیدا کرتا رہتا ہے جن میں ہر دور اپنے زمانے کے مقتضیات کی عکاسی کرتا ہے۔ دنیا کا کوئی مذہب اس عمل سے محفوظ نہ رہ سکا۔ عیسائیت کے درجنوں فرقے، بدھ مت کے دو بڑے فرقے، غرض دنیا کے تمام مذاہب خواہ ان کا تعلق ابراہیمی خاندان مذاہب سے ہو جن کی بنیاد وحی و رسالت پر ہوتی ہے یا غیر ابراہیمی خاندان کے مذاہب جن کی بنیاد بانیٔ مذہب کے اپنے تعلیمات و فلسفے پر ہوتی ہے اس تاریخی عمل سے محفوظ نہ رہ سکے۔ اسلام جو ابراہیمی خاندانِ مذاہب کا آخری مذہب ہے اس میں بھی یہ تاریخی عمل پوری طرح کارفرما رہا ہے۔

فکرِ اسلامی کے ارتقاء کی تاریخ کو ہم مختصراً چھ ادوار میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ پہلا دور، دورِ وحی و رسالت ہے جو ۶۱۰ سے شروع ہو کر جب پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم مبعوث بہ رسالت ہوئے اور پہلی وحی نازل ہوئی۔ ۶۳۲/۱۱ پر ختم ہوتا ہے جب آنحضرتؐ کی وفات ہوئی۔ اس دور کو دوسرے الفاظ میں period of inception بھی کہا جا سکتا ہے۔ مذاہبِ عالم کی تاریخ میں پہلا دور ہمیشہ ایک انقلاب ہوتا ہے جس میں بانیٔ مذہب کے بتائے ہوئے اُصولوں اور تعلیمات پر عمل کرتے ہوئے اُس زمانے کے معاشی، اقتصادی اور سماجی نظام کی ناانصافیوں اور اخلاقی و رُوحانی پستیوں کے خلاف ایک نئے نظام، نئے معاشرے اور نئی اخلاقی و رُوحانی اقدار کی بُنیاد رکھی جاتی ہے۔ اس مذہب یا روحانی انقلاب کو قبول کرنے والی پہلی جماعت کی تمام قوتیں انقلاب کو عملی جامہ پہنانے پر مرکوز ہوتی ہیں اور فلسفیانہ، متکلمانہ یا تشریحی موشگافیوں پر توجہ نہیں دی جاتی۔ اس دور میں نیا اخلاقی و مذہبی نظام، پرانے فرسودہ اور رجعت پسندانہ نظام کو ختم کر کے ایک نئے نظریۂ حیات اور معاشرے کی بُنیاد رکھتا ہے۔ اسلام کے اس پہلے تئیس سالہ دور میں بھی ایسا ہی ہوا۔ پیغامِ رسالت ختمی مرتبتؐ کو قبول کرنے والی اس پہلی جماعت نے کیوں، اور کیا کے سوالات

نہیں اُٹھائے۔ اس وقت تو صرف ایک انقلابی گروہ اللہ کے آخری رسولؐ کی قیادت میں انقلاب کو عملی شکل دے رہا تھا۔ ان کے سامنے نہ تو عقائد کی اُلجھنیں تھیں نہ آیاتِ متشابہات کی تشریحیں نہ جبر و اختیار کے مسائل۔ ان کے سامنے تو ایک طرف اخلاقی، مذہبی، روحانی اور معاشرتی خرابیاں اور زوال زدہ معاشرہ تھا اور دوسری طرف اس کے مقابلے میں قرآن مجید اور اسوۂ رسالت کا دیا ہوا ایک ترقی پسندانہ، مساوات و مواسات کا نیا نظام تھا جس کا قیام عمل میں لانا تھا۔ غرض کہ یہ دور اسلام کے بنیادی اصولوں کے متعارف کرانے کا دور تھا اور بلا تشریح ایمان کے ساتھ عمل اور انقلاب (faith-in-action) کو کامیاب بنانا تھا۔

دوسرا دور خلفائے راشدین کا ہے جو ۶۳۲/۱۱ سے شروع ہو کر ۶۶۱/۴۱ پر ختم ہوتا ہے۔ اس کو ہم "جمع و تلاش اور انطباق" (period of collection and application) کا دور کہہ سکتے ہیں۔ اس ۲۹ سالہ دور میں مسلمانوں نے ایران اور روم جیسی دنیا کی عظیم سلطنتوں کو فتح کر لیا تھا۔ اب اسلام صرف جزیرہ نمائے عرب تک محدود نہیں تھا بلکہ اس کا پرچم ایران، رُوم، مصر، شام، فلسطین اور اردگرد کے تمام علاقوں پر لہرا رہا تھا۔ وہ عرب جو اب تک آپس کی قبائلی جنگوں میں اُلجھے ہوئے تھے اسلام کی بدولت اس وقت کی مہذب و متمدن دنیا کے بڑے حصے کے حکمران و مالک بن چکے تھے۔ ان وسیع و عریض علاقوں اور اس وقت کی متمدن ترین قوموں کے تنظیمی مسائل نئی اسلامی حکومت کے لیے سب سے بڑا مسئلہ تھے جس کا عربوں کو کوئی تجربہ نہیں تھا۔ دوسروں پر حکومت کرنا تو در کنار مکّے کے تجارتی اور مدینے کے زراعتی شہروں میں بھی کوئی نظامِ حکومت نہیں تھا جس سے وہ مدد لے سکتے۔ چنانچہ اس نئی صورتِ حال میں سب سے پہلے تو قرآنِ مجید و سنّتِ رسولؐ سے راہنمائی حاصل کرنے کی کوشش کی گئی۔ جب کوئی انتظامی یا قانونی مشکل سامنے آئی تو صحابۂ رسولؐ نے سب سے پہلے قرآن کی طرف رجوع کیا اور اگر کلامِ الٰہی میں کوئی حل مل گیا تو اس مسئلے کو اس کے مطابق حل کر دیا گیا۔ اگر قرآن مجید میں کوئی واضح حکم نہیں ملا تو سنّت و حدیثِ رسولؐ میں تلاش شروع کی گئی اور اگر وہاں سے رہبری مل گئی تو اس طرح مشکل آسان ہو گئی لیکن بہت سے ایسے ان گنت نئے مسائل کے حل میں جو اتنی طویل و عریض حکومت اور مختلف النوع لوگوں میں اُٹھ سکتے تھے، اگر قرآن و سنّت سے کوئی رہبری نہ مل سکی تو اصحابِ رسولؐ نے اپنے اجتہاد

عقل اور رائے سے کام لیا۔ اس کے علاوہ اکثر و بیشتر حالات و معاملات میں ان ہی علاقوں کے قوانین و عادات کو اختیار کر لیا گیا۔ سلطنتِ ایران میں ایران کے اور سلطنت بازنطین میں بازنطین کے قوانین خلفائے راشدہ نے بغیر کسی تردّد و تامّل کے اختیار کر لیے اور پھر جب فقہ کی باقاعدہ تدوین ہوئی تو یہ قوانین شریعتِ اسلامیہ کا حصہ بن گئے بلکہ ماخذِ شریعت میں داخل کر لیے گئے جیسے عادات و عرف وغیرہ۔

ہر دور کا ارتقاء اس کی ضروریات کے مطابق ہوتا ہے۔ جس طرح دورِ اوّل کا تقاضا قرآن و سنّت پر ایمان لا کر ایک علمی، اخلاقی و رُوحانی انقلاب لانا تھا، دوسرے دور کا تقاضا مذہبی ارکان کی معیاری تعلیم کے ساتھ انتظامی قوانین و احکام کو جمع کرنا اور معروضی حالات پر ان کا انطباق کرنا تھا۔ مختصراً یہ کہ اس دور میں مسلمانوں کی زیادہ تر توجہ فتوحات اور فتوحات سے پیدا ہونے والے انتظامی مسائل پر رہی اور وہ مسائل جن کو ہم خالصۃً الہیاتی، مابعد الطبیعیاتی یا عقائد کی تشریحات سے متعلق کہہ سکتے ہیں اس دور میں نمایاں انداز میں پیدا نہیں ہوئے نہ ان کی ضرورت ہی پڑی۔ البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ تفسیرِ قرآن کی ابتدا اس دور میں اپنے بالکل ابتدائی انداز میں ہو گئی تھی لیکن ان کا تعلق بڑی حد تک ان آیاتِ احکام سے تھا جن کا تعلق انتظامی، معاملاتی اور اخلاقی مسائل سے تھا۔ غرض یہ کہ یہ دور فکرِ اسلامی کے ارتقاء کی تاریخ میں جمع و انطباق collection and application کے حدود سے آگے نہیں بڑھ سکا۔ یہ تلاش و انطباق چاہے قرآن و سنّت سے ہو یا مفتوحہ علاقوں کے قوانین اور رسوم و عادات سے یا دوسرے ایسے بہت سے ذرائع سے جو ضروریاتِ وقت کے تقاضوں کو پورا کر سکیں۔ اس ضمن میں صحابۂ کرامؓ کا وہ اجتہاد بھی آ جاتا ہے جو وہ بڑی جرأت اور دینی و دنیوی بصیرت کے ساتھ کرتے رہے جن کو بعد میں جب تدوینِ فقہ ہوئی تو آئمۂ فقہ نے ماخذِ شریعت کے طور پر استعمال کیا۔ ہم نے اُن کے اجتہاد کو جرأت مندانہ اور دینی و دنیوی بصیرت سے اس لیے تعبیر کیا ہے کہ انھوں نے بعض نصوصِ قرآن و سنّت کے باوجود حالات و زمانے کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے ذاتی اجتہاد سے کام لیا۔[۱]

تیسرا دور خلافتِ راشدہ کے خاتمے اور بنواُمیّہ کی حکومت سے شروع ہو کر سلجوقی حکومت کے

برسرِ اقتدار آنے تک چلتا ہے۔ خلافتِ راشدہ کا خاتمہ ۶۱/۶۶۱ میں ہوا اور سلجوقی ۴۴۷/۱۰۵۵ میں برسرِ اقتدار آئے۔ تقریباً چار سو سال کا یہی وہ طویل دور ہے جس میں فکرِ اسلامی دورِ اوّل کی عملی مذہبیت (practical religiosity) اور دورِ ثانی کے جمع و انطباق (collection and application) سے نکل کر تشریحات و تعبیرات کے نازک اور پیچیدہ دور میں داخل ہوئی اور پھر ہر شعبے میں ارتقاء کی مختلف اور متنوع منزلیں طے کرتی ہوئی اپنے عروج کو پہنچی۔ تدوینِ حدیث، تفسیرِ قرآن، فقہ، اصولِ فقہ، کلام، تصوّف، فلسفہ، ادبیات، تاریخ اور رجال وغیرہ اسی دور کی پیداوار ہیں۔ ان میں سے ہر شعبۂ فکر کا ارتقاء اپنے اپنے وقت، ضرورت اور حالات کا لازمی، ضروری اور منطقی نتیجہ تھا، ایسے حالات و ضروریات جو شروع کے دو ادوار میں نہیں تھے۔ اس لیے ہم اس تیسرے دور کو بجا طور پر زمانے کے محرکات و مقتضیات اور ان کے جوابات کا دور (period of challenges and responses) کہہ سکتے ہیں۔

بظاہر چار سو سال کے اس طویل عرصے کو ایک ہی 'دور' قرار دینا سہل پسندی نظر آتا ہے لیکن اپنے مزاج، کردار اور ارتقائی عمل کے اعتبار سے اس میں اس قدر ارتباط، تواتر اور تسلسل ہے کہ اس کو چار سو سال کا عرصہ ہونے کے باوجود مختلف ادوار میں تقسیم کرنا ممکن نہیں۔ اور پھر یہ بات بجائے خود اسلام کی اندرونی طاقت و قوت کی مظہر ہے کہ وہ چار سو سال تک تمام داخلی و خارجی چیلنجوں کا مقابلہ کرتی رہی اور فکری ارتقاء کی کڑیاں ایک دوسرے کے ساتھ منسلک رہتے ہوئے تسلسل کے ساتھ آگے بڑھتی رہیں۔ بہرحال اس مقالے میں اتنی گنجائش تو نہیں ہو گی کہ ہم اُوپر گنائے ہوئے تمام افکار و علوم کے ارتقاء کا الگ الگ تفصیلی جائزہ لیں اس لیے ہم اپنی توجہ زیادہ تر علم الکلام اور قوانینِ شریعت کے ارتقاء پر مرکوز رکھیں گے یعنی وہ مسائل جن کا تعلق براہِ راست مذہبی فکر و عقائد اور طرزِ عمل و طریقِ کار سے ہے۔ اور پھر اس دور میں فقہ اور تصوف کے ارتقاء کا ذکر کریں گے جو اس دور کی عظیم پیداوار ہیں اور بعد کے ادوار میں اسلامی زندگی کی نمائندگی بھی کرتے ہیں اور انتہائی پیچیدہ مسائل بھی پیدا کرتے ہیں۔

وہ عوامل، محرکات یا چیلنج جن کے نتائج میں مندرجہ بالا اسلامی افکار و علوم کا بتدریج ارتقاء ہوا دو طرف سے آئے۔ ایک داخلی (internal) اور دوسرے خارجی

(external) یا بیک وقت دونوں۔ داخلی چیلنج درحقیقت خلافتِ راشدہ کے آخری دور ہی سے شروع ہوگیا تھا جب امیر معاویہؓ بن ابی سفیان نے خونِ حضرت عثمانؓ کا مطالبہ کرتے ہوئے حضرت علیؓ کی خلافت تسلیم کرنے سے انکار کیا اور جس کے نتیجے میں ۳۷/ ۶۵۷ میں حضرت علیؓ اور امیر معاویہؓ کے درمیان جنگ صفین ہوئی۔ لیکن یہ داخلی چیلنج اس وقت پوری طرح اُبھر کر سامنے آیا جب جنگِ صفین کے نتیجے میں مسلمانوں میں ایک نیا تشدد پسند (fanatic) گروہ خوارج کے نام سے پیدا ہوگیا۔ یہ بدوی عربوں کا وہ گروہ تھا جس نے پہلے تو حضرت علیؓ کے ساتھ امیر معاویہ کے خلاف جنگ میں حصہ لیا اور پھر عمرو بن العاص کی سازش کا شکار ہو کر حضرت علیؓ کو جیتی ہوئی جنگ روکنے پر مجبور کر دیا۔ پھر ثالثی (arbitration) کے مسئلے پر حضرت علیؓ سے باغی ہوگیا اور حضرت علیؓ اور امیر معاویہ دونوں کو خارج از اسلام، کافر اور گناہگار ٹھہرایا۔ اگرچہ مسئلہ بظاہر سیاسی نوعیت کا تھا لیکن خوارج نے اس کا اظہار مذہبی عقائد اور ان کی تاویلوں میں کیا اور اس طرح خوارج مسلمانوں کا وہ پہلا گروہ ہے جس نے ایمان اور اسلام کی تعریف (definition) اور تشریح کرنا شروع کی، ایمان اور عمل کے باہمی رشتے کو متعین کرنا چاہا، اُنھوں نے سوالات کیے کہ کیا ایک مسلمان گناہ کبیرہ کرنے کے بعد مسلمان باقی رہ سکتا ہے؟ مسلمان کون ہے؟ مومن کون ہے؟ اسلام اور ایمان میں کیا فرق ہے؟ کون جنت میں اور کون جہنم میں جائے گا؟ اُمت کا سربراہ یا خلیفہ کس کو ہونا چاہیے؟ غرض اس طرح کے بہت سے سوالات جو بعد میں علم الکلام یا 'الٰہیات اسلامیہ' کے تفصیلی موضوعات بنے درحقیقت سب سے پہلے خوارج نے انتہائی تشدد پسندانہ انداز میں اُٹھائے۔ وہ اپنے علاقوں میں ہر مسلمان سے تلوار سونت کر پوچھتے تھے کہ تم ہمارے خیالات ونظریات سے اتفاق کرتے ہو یا نہیں۔ اور اگر کوئی اُن سے اختلاف کرتا تو اس کو لائق گردن زدنی سمجھتے۔ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان کو کافر کہتے اور واجب القتل سمجھتے تھے۔ اس طرح خوارج مسلمانوں میں ایک طوفان بن کر اُبھرے اور لاتعداد مسلمان ان کی برہنہ تلواروں کا لقمہ بن گئے۔[۳۲]

یہاں پر اس بات کا ذکر مناسب ہوگا کہ چونکہ خوارج مسلمانوں کے سربراہِ حکومت یا خلیفہ کے لیے عرب یا قریش سے ہونا ضروری نہیں سمجھتے تھے بلکہ جو اپنے عہد کا ان کے بنائے ہوئے اصولوں کے مطابق سب سے زیادہ متقی و پرہیزگار مسلمان ہو خواہ وہ حبشی غلام ہی کیوں نہ ہو، خلیفہ ہوسکتا

ہے۔ بعض لوگوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ خوارج مسلمانوں کا پہلا جمہوریت پسند گروہ تھا۔ کچھ نے ان کو مسلمانوں میں پہلے سوشل ڈیموکریٹ کا نام بھی دینے کی کوشش کی ہے۔ ایسے حضرات یہ بھول جاتے ہیں کہ جمہوریت اور تشدد میں بنیادی تضاد ہے۔ ایک ایسا گروہ جو اپنے نظریات تلوار کی دھار پر منوا رہا تھا اور ہر اُس شخص کو قتل کر دینا اپنا مذہبی فرض سمجھتا تھا جو اُس کے عقائد و نظریات سے اتفاق نہ کرتا ہو دہشت گرد (terrorist) تو ہوسکتا ہے لیکن جمہوری یا سوشل ڈیموکریٹ کسی طرح بھی نہیں کہا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ پوری تاریخ اسلام میں مسلمانوں کے ہر فرقے نے ہمیشہ خوارج کی مذمت کی ہے۔ یہاں تک کہ اگر کسی مسلمان کو خارجی کہہ دیا جائے تو وہ اس کو اپنی مذہبی توہین سمجھتا ہے۔

بہرحال داخلی عوامل میں خوارج کا طوفان وہ پہلا محرک تھا جس نے اُس وقت کے مسلمانوں کی مرکزی قیادت یا جماعت کو اس پر مجبور کیا کہ وہ ایمان، اسلام، عمل و ایمان کے رشتے وغیرہ جیسے مسائل کی تشریح کریں۔ یہ تابعین کا دور تھا اگرچہ ابھی تک کچھ صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے۔ ان کے سامنے سب سے اہم مسئلہ یہ تھا کہ اگر خوارج کی ایمان و کفر کی بابت تعریفوں کو مان لیا گیا تو پھر اُمتِ مسلمہ میں خوارج کے ایک چھوٹے سے گروہ کے سوا اور کوئی باقی ہی نہیں رہ جائے گا، اور باقی تمام مسلمان کافر اور فاسق کے زمرے میں آجائیں گے اور واجب القتل ہوجائیں گے۔ فتنۂ خوارج کے علاوہ دوسرا داخلی محرک یہ بھی تھا کہ اس وقت کے مسلمانوں کی اکثریت دو گروہوں میں تقسیم ہوگئی تھی۔ ایک گروہ حضرت عثمانؓ اور دوسرا حضرت علیؓ کو گمراہ قرار دے رہا تھا۔ جنگ صفین کے بعد یہ دونوں گروہ ایک دوسرے پر سب و شتم بھی کر رہے تھے۔[۳۳]

ان داخلی حالات میں مسلمانوں کا پہلا مدرسۂ فکر معرضِ وجود میں آیا جس کو مُرجئہ کہا جاتا ہے۔ اِرجاء کا مطلب کسی چیز کو ملتوی کرنا (postponement) یا اُمید کرنا (hope) ہے۔ مرجئہ کے اسکول کے بانیوں کا مقصد ایک طرف تو خوارج کی تشدد پسندی کے خلاف مسلمانوں کو کافر و فاسق کے زمرے سے بچانا تھا اور دوسری طرف حامیانِ عثمانؓ و معاویہؓ اور شیعانِ علیؓ کو ایک دوسرے پر سب و شتم کرنے سے روکنا تھا۔ چنانچہ اُنھوں نے اسلام اور مسلمان کی تعریف اس طرح کی کہ جو شخص بھی کلمہ پڑھتا ہو اور اپنے کو مسلمان کہے وہ اُمتِ مسلمہ کا فرد ہے اور اس کی

جان و مال دوسرے مسلمانوں کیلئے حرام ہے۔ جہاں تک ارتکاب گناہ، کردار یا افعال و اعمال کا سوال ہے تو یہ ہمارا کام نہیں کہ ہم ان کا فیصلہ کریں بلکہ یہ صرف اللہ کا کام ہے کہ وہ روزِ حساب اس کا فیصلہ کرے۔ یہی مطلب اِرجاء التوا یا (postponement) کا ہے۔ دوسرے معنوں میں اللہ کے رحم و قدرتِ کاملہ سے یہ اُمید (hope) کی جا سکتی ہے کہ وہ ایک گناہِ کبیرہ کے مرتکب کلمہ گو کو بھی معاف کر دے۔ ہم کو یہ حق نہیں کہ ہم کسی کو بُرا کہیں یا اس کے اعمال اور افعال کی وجہ سے اس کو کافر یا فاسق قرار دیں اور واجب القتل سمجھیں ۔[4]

ہر اصلاحی تحریک میں اس کے مثبت پہلوؤں کے ساتھ کچھ منفی پہلو بھی ہوتے ہیں۔ انسانی تاریخ کا المیہ یہ رہا ہے کہ اکثر منفی پہلو مثبت پہلوؤں پر غالب آجاتے ہیں۔ مُرجئہ کے ساتھ بھی یہی ہوا۔ جلد ہی مسلمانوں کا یہ پہلا مدرسۂ فکر عوام کی اخلاقی آزادیوں یا بے راہ روی کے لیے جواز فراہم کرنے لگا خصوصاً بنواُمیہ نے اس سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا اور اپنی مطلق العنان حکومت اور مذموم اعمال و افعال کے لیے اِرجاء کے اُصول کا سہارا لیا۔ اب کسی کو ان پر تنقید کا حق نہ تھا اس لیے کہ مرجئہ کے اُصول کے مطابق کلمہ گو ہونا کافی تھا اور اعمال و افعال کا فیصلہ کرنا تو صرف روزِ جزا و سزا اللہ کا کام تھا۔ اس طرح یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مُرجئہ نے بحیثیت ایک مدرسۂ فکر بنواُمیہ کی آمریت اور ان کے اعمال و افعال کو مذہبی بنیادوں پر جواز فراہم کیا۔ چنانچہ بنواُمیہ نے بھی اس گروہ کی پوری طرح سرپرستی کی اور ان کے نظریات کی ترویج و تشہیر کرائی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مُرجئہ کا اسکول دو گروہوں میں تقسیم ہوگیا۔ ایک تو مُرجئہ کا وہ ابتدائی گروہ جس نے نظریۂ ارجاء محض دینی و مذہبی ضرورت اور مسلمانوں کو افتراق و انتشار سے بچانے یا کافر و فاسق کہے جانے سے بچانے کے لیے پیش کیا تھا۔ اس گروہ کو فکرِ اسلامی کی تاریخ میں مُرجئہ محض کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اس کا وجود بحیثیت ایک جماعت کے بہت جلد ختم ہوگیا۔ حالانکہ اس کے نظریات بعد میں مسلمانوں کے مذہبی عقائد کی تشکیل پر بہت زیادہ اثر انداز ہوئے اور مسلمانوں کے مذہبی و سیاسی عقائد کی اساس بنے ۔[5] لیکن اس کے بھی منفی پہلو تھے جو رفتہ رفتہ اثر انداز ہوتے رہے اور مسلمانوں سے قوتِ احتساب و تنقید سلب کرتے رہے جس کا نتیجہ بالآخر جمود و تنزل کی شکل میں ظاہر ہوا۔

ادھر مسلمانوں کی مرکزی قیادت نے بھی خود کو مجبور و بے بس پاکر بنواُمیہ کی مطلق العنان

ملوکیت سے ایک طرح کا سمجھوتا (reconciliation) کر لیا اس طرح عملی طور سے اسلام میں مذہب اور ریاست دو الگ الگ ادارے ہو گئے۔ اب علماء کا کام دین و علوم دینیہ کی ترویج و اشاعت ہو گیا اور بنواُمیہ سیاست و حکومت کے مختارِ کل ہو گئے جن کی اطاعت مذہبی بنیادوں پر تسلیم کر لی گئی۔ شاید یہ کہنا تاریخی حقیقت سے دور نہیں ہوگا کہ اس وقت سے علماء کی دینی یا مذہبی قیادت اور بنواُمیہ کی حکومت میں وہی رشتہ قائم ہوگیا تھا جو آج کے یورپ میں چرچ اور سیکولر اسٹیٹ میں ہے۔ جہاں سیکولر اسٹیٹ کے بادشاہ یا حکمران کی تاج پوشی یا افتتاح چرچ کے ہاتھوں یا سرپرستی میں ہوتا ہے۔ لیکن پھر بھی مسلمانوں میں ایک مختصر سا گروہ ہمیشہ ایسا رہا جس نے اس صورتِ حال کو دل سے کبھی قبول نہیں کیا اور اپنی ناپسندیدگی کا اظہار کرتا رہا۔

بہرحال مُرجئہ کی اکثریت بنواُمیہ کے زیرِ اثر ایک نئے مدرسۂ فکر کی شکل میں سامنے آئی جس کو 'جبریہ' کہا جاتا ہے اور تاریخِ فکرِ اسلامی میں مسلمانوں کا دوسرا مدرسۂ فکر ہے۔ جبریہ (predestinarian or predeterminist) جبر سے ماخوذ ہے جس کا مطلب انسان کا مجبورِ محض ہونا ہے۔ یہ مسلمانوں کا وہ پہلا اسکول تھا جس نے تقدیر یا انسان کے مجبورِ محض ہونے (pure determinism) پر زور دیا۔ ان کے نظریات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال و اعمال میں مجبور اور بے بس ہے وہ جو کچھ کرتا ہے وہ پہلے سے اُس کی تقدیر میں لکھا جا چکا ہے خود اس کو اپنے افعال پر کوئی اختیار نہیں یا یہ کہ تمام نیکیاں یا بُرائیاں جو بھی وہ کرتا ہے اس میں اس کے ارادے اور اختیار کو کوئی دخل نہیں، وہ قسمت کے ہاتھ میں ایک آلۂ کار ہے۔ اسی طرح اگر کوئی حاکم ہے تو وہ اللہ کی طرف سے حاکم بنایا گیا ہے اور جو محکوم ہے وہ اللہ کی طرف سے محکوم بنایا گیا ہے۔ حاکم جس طرح بھی حکومت کرے اور اس کا جیسا بھی کردار ہو وہ اس کے لیے مجبور ہے۔ اور محکوم ہر حالت میں اطاعت کے لیے مجبور ہے اس لیے کہ یہ اللہ کی مقرر کردہ تقدیر ہے کہ جس کو چاہے حاکم بنائے اور جس کو چاہے محکوم۔ جبریہ نے اپنے نظریہ کے لیے اللہ کی قدرتِ مطلقہ پر بھرپور زور دیا اور قرآن مجید کی ان تمام آیات کا بھرپور سہارا لیا جن میں اللہ کی حاکمیتِ مطلقہ اور قدرتِ مطلقہ کا اظہار کیا گیا ہے۔ اور ان تمام آیات کو دانستہ یا نادانستہ نظر انداز

کیا جن میں انسان کو عقل و تدبر کی صلاحیتیں دے کر اپنے اعمال کا ذمے دار اور جوابدہ قرار دیا گیا ہے۔
اگرچہ جبریّہ کا اسکول بھی بہت زمانے باقی نہ رہ سکا لیکن ان کا نظریہ جبر کسی نہ کسی شکل میں تھوڑے تغیر و تبدّل کے ساتھ مسلمانوں کے عقائد سے خارج نہ کیا جا سکا۔

بہر حال جبریّہ بہت جلد بنو اُمیہ کا محبوب ترین مدرسۂ فکر بن گیا اور اُنھوں نے اس کی بھر پور حمایت دسر پرستی کی اور ان کے نظریات سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا۔ لیکن جبریّہ کے نظریات سے جہاں ایک طرف بنو اُمیہ کی مطلق العنان آمریت اور جبر و استبداد کو تقویت ملی وہاں دوسری طرف ان کے نظریات کی وجہ سے مسلمانوں میں عام طریقے سے اخلاقی انحطاط اور زوال پیدا ہونے لگا۔ اسلام کی اخلاقی قدریں پاش پاش ہونے لگیں اور مسلمانوں کی ایک بڑی تعداد اپنے کو تمام اخلاقی پابندیوں سے آزاد سمجھنے لگی۔ اس صورت نے ایک مرتبہ پھر مسلمانوں کی مرکزی قیادت کو مجبور کیا کہ وہ سامنے آکر اُمّتِ مسلمہ کو اخلاقی و مذہبی انحطاط اور کردار و اعمال میں کھلی آزادی سے بچائیں۔ اس طرح مسلمانوں کا تیسرا مدرسہ فکر سامنے آیا جس کو 'قدریّہ' کہتے ہیں۔

قدریّہ عربی کے لفظ قدر سے ماخوذ ہے اور اس کا مطلب قدرت یا اختیار ہے۔ تفصیلات کو نظر انداز کرتے ہوئے قدریّہ کی تعلیمات کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان اپنے تمام افعال و اعمال میں ارادہ و اختیار کا مالک ہے۔ وہ نیکیاں کرتا ہے تو اپنے ارادے اور اختیار سے، اور گناہوں کا مرتکب ہوتا ہے تو اپنے ارادے اور اختیار سے اور اس طرح وہ اپنے تمام افعال و اعمال کا خود ذمے دار اور جوابدہ ہے۔ لیکن اس سے اللہ کے قادر مطلق ہونے پر کوئی حرف نہیں آتا۔ اس اسکول کا بانی معبد الجہینی تھا جس نے کھلم کھلا بنو اُمیہ کو ان کی مطلق العنان ملوکیت اور بداعمالیوں کا ذمے دار ٹھہرایا اور ان کے استحقاقِ حکومت کو مذہبی بنیادوں پر چیلنج کیا۔ بالکل اسی طرح جیسے جبریّہ نے مذہبی بنیادوں پر اُن کو حکومت کا جواز فراہم کیا تھا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ معبد الجہینی کو اموی خلیفہ عبدالملک بن مروان کے حکم سے ۸۰/۶۹۹ میں تختہ دار پر لٹکا دیا گیا۔ معبد کے بعد قدریّہ کی قیادت غیلان الدمشقی نے سنبھالی اور معبد کی تعلیمات کو اور آگے بڑھاتے ہوئے 'الامر بالمعروف والنہی عن المنکر' پر بھی زور دیا یعنی مسلمان کا مذہبی فرض ہے کہ وہ نیکی کی تعلیم دے اور برائیوں سے روکے (لیکن خوارج کی طرح تلوار کی دھار پر نہیں بلکہ وعظ و نصیحت کے ذریعہ) اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ بنو اُمیہ کی آمرانہ حکومت

اور ذاتی کردار کی مخالفت کی جائے اور مسلمانوں کو اخلاقی و مذہبی بے راہ روی اور انحطاط سے بچایا جائے۔ غیلان الدمشقی کو بھی الجہینی کی طرح عبدالملک بن مروان کے جانشین ہشام بن عبدالملک کے حکم سے پھانسی دے دی گئی۔ لیکن قدریّہ کی تعلیمات شام سے بہت دور بصرے کے ساحلی شہر میں حضرت حسن البصری کے بے باک اور مجاہدانہ وعظوں کے ذریعے پھیلتی رہیں اور اس دور میں اسلامی کردار کی ترجمانی کرتی رہیں۔ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ قدریّہ کے اسکول کو شہرت و مقبولیت حضرت حسن البصری کی زاہدانہ و روحانی شخصیت ہی کی وجہ سے نصیب ہوئی۔

قدریّہ کا اسکول اسلام کی تاریخ فکر میں کئی وجوہ سے بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ یہ وہ پہلا مدرسۂ فکر ہے جس نے مسئلہ جبر و قدر (free will and predestination) پر، جو اسلام سے پہلے کے تمام مذاہب عالم، فلسفوں اور انسانی شعور کا سب سے اہم اور پیچیدہ مسئلہ رہا ہے، قرآن کی روشنی میں اسلامی عقائد و فکر کی سطح پر گفتگو کی۔ انسان کے با ارادہ و با اختیار اور اپنے افعال کے خود ذمّے دار ہونے اور اللہ کے قادرِ مطلق اور خالق جزو کل ہونے میں ہم آہنگی پیدا کرنا مذہب اور فلسفے دونوں کے لیے ایک مشکل ترین مسئلہ رہا ہے۔ اگر انسان کو اس کے افعال کا ذمے دار ٹھہرایا جائے تو اللہ کی قدرتِ کاملہ پر حرف آتا ہے۔ اور اگر اللہ کو ہر چیز اور ہر فعل کا خالق مانا جائے تو انسان اپنی ذمے داریوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ جبریّہ نے اللہ کی قدرت کاملہ میں پناہ لے کر آمرانہ حکومت اور مسلمانوں کو انسانی و اخلاقی ذمے داریوں سے آزاد کر دیا تھا جس کے ردّ عمل میں قدریّہ نے پہلی بار یہ کوشش کی کہ اللہ کی صفتِ قدرت کو برقرار رکھتے ہوئے خود انسان کو اس کے افعال کا ذمے دار اور جوابدہ قرار دیا جائے۔ قدریّہ کی یہ کوشش خالصتاً مذہبی اور اخلاقی نقطۂ نظر سے تھی اور ان کے سامنے اس کے فلسفیانہ، متکلمانہ یا معقولی مضمرات نہیں تھے لیکن اس بنیادی مسئلے پر بحث کر کے انھوں نے اسلام کے سب سے اہم عقل پسند (rationalist) اسکول جس کو معتزلہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے کے لیے راہ ہموار کر دی یا بالفاظِ دیگر ان کے پیش رو بن گئے۔ چنانچہ معتزلہ کے اسکول کی ابتدا اسی مسئلۂ جبر و اختیار اور انسان کی مسئولیت کے سوال سے ہوئی جس کا جائزہ بعد میں لیا جائے گا۔

بہر حال اب تک ہم نے تاریخِ فکرِ اسلامی کے صرف ان محرکات و جوابات

(challenges and responses) کا انتہائی اختصار سے ذکر کیا ہے جن کو داخلی
(internal) کہا جا سکتا ہے اور جن کے نتیجے میں مُرجئہ، جبریہ اور قدریہ کے مدرسہائے
فکر اسلام کی پہلی صدی کے اختتام تک معرضِ وجود میں آ چکے تھے لیکن اس اہم ترین صدی کے خاتمے
سے پہلے ہی اسلام کو خارجی محرکات (external challenges) کا سامنا بھی
کرنا پڑا۔ اور ان کے مقابلے کے لیے فکرِ اسلامی اسی مستعدی اور توانائی کے ساتھ آگے بڑھی جس طرح
اس نے داخلی چیلنجوں کا مقابلہ کیا تھا۔

خارجی چیلنج مختلف سمتوں، راستوں اور انداز سے بھرپور طاقت و قوت کے ساتھ سامنے
آئے اور مسلمانوں کے عقائد اور مذہبی تہذیب کے لیے سخت ترین خطرہ بننے لگے۔ اسلام اب
ایک مختصر سی عربوں کی جماعت یا کسی مخصوص قوم، ملک یا جغرافیائی حصّے کا مذہب نہ تھا بلکہ اس
وقت کی مہذب دُنیا کی ایک بڑی تعداد کا دین بن چکا تھا۔ اسی کے ساتھ ساتھ بحیثیت ایک سلطنت
کے مغرب میں اندلس اور مشرق میں ایران، سنٹرل ایشیا، اور وادی سندھ تک اپنا اقتدار قائم کر چکا
تھا۔ بحیثیت ایک تمدن اور کلچر کے وہ ایران و رُوم جیسی قدیم تہذیبوں پر چھا چکا تھا۔ مفتوح قوموں
کے لیے اسلام کا سیاسی اقتدار اتنا خطرناک نہیں تھا جتنا اس کا مذہبی اور تہذیبی اقتدار۔ ردِّ عمل ایک
فطری تقاضا تھا اور پرانی تہذیبیں، تمدن، مذاہب اور عقائد اسلام کے اس اقتدار سے مقابلے کے
لیے پوری طرح نبرد آزما تھے۔ خلافتِ راشدہ ہی کے دور میں عراق اور مصر میں فوجی ضروریات کے پیشِ نظر
چند فوجی چھاؤنیاں قائم کی جا چکی تھیں۔ ان میں عراق میں کوفہ اور بصرہ اور مصر میں فُسطاط (جو بعد میں قاہرہ
کے نام سے مشہور ہوا) خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ اس لیے کہ یہ فوجی چھاؤنیاں اپنے محلِ وقوع کی وجہ
سے چند ہی سالوں میں بڑے شہروں میں تبدیل ہو گئیں، اور اسلامی علوم و فنون خصوصاً فقہ، فلسفہ، اور
کلام کی عظیم مرکز بن گئیں جبکہ مکّہ و مدینہ اپنا سیاسی اقتدار ختم ہو جانے کے بعد صرف حدیث و سُنّت
رسولؐ کے مطالعے اور تدوین تک محدود ہو کر رہ گئے اور اگر ان دو شہروں میں جو مرکز و منبع اسلام تھے،
فقہ پر کچھ کام ہوا بھی تو وہ حدیث و سنّت میں دلچسپی کے باعث تھا۔

عراق میں کوفہ جو جُندِ شاہ پور سے چند ہی میل کے فاصلے پر تھا، فوجی چھاؤنی ایران، توران
کے فتوحات اور ان کے انتظامات کے لیے بنایا گیا تھا، جہاں ابتدً چند قبائلی لشکر آ کر آباد ہوئے

تھے، بہت جلد ایک بہت بڑا شہر بن گیا۔ اس کے پڑوس میں جُندِ شاہ پور گزشتہ دو سو سال سے نسطوری
Nestorian عیسائیوں کا سب سے بڑا مرکز تھا جو بازنطینی حکومت کے ظلم و ستم سے
عاجز ہو کر یہاں آباد ہوئے تھے اور شاہ پور دوم نے ان کو یہ علاقہ دے دیا تھا۔ نسطوری عیسائی
یونانی حکمت، فلسفے اور طب کے بہت بڑے عالم و ماہر تھے اور انہی نے یونانی فلسفے کے سریانی
(Syriac) یا ارامی Aramaic زبان میں جو سامی زبانوں میں اس وقت سب
سے زیادہ علمی زبان تھی ترجمے کیے تھے، جن سے بعد میں عربی میں ترجمے ہوئے۔ غرض کوفے کی شہری
ترقی کے ساتھ یہ نسطوری فلاسفر اور اطبا کوفے میں آ کر آباد ہونے لگے اور پھر بعد میں جب دارالخلافہ
دمشق منتقل ہوا تو وہاں اور پھر بغداد میں آباد ہو گئے۔ دراسلام میں یونانی فلسفے اور طب کا بنیادی ذریعہ
(source) یہی نسطوری عیسائی ہیں اور ابتدائی عربی ترجمے بھی انھوں نے سُریانی۔ ارامی سے کیے
ہیں، دمشق اور پھر بغداد کے درباروں میں ان کو بہت اہم مقام حاصل تھا۔ ؎

دوسری طرف عراق ہی میں دوسری فوجی چھاؤنی کی حیثیت سے بصرہ بھی بہت جلد ایک بڑے
شہر کی شکل میں آباد ہو گیا۔ محلِ وقوع کے اعتبار سے بصرے کی اہمیت کوفے سے بھی زیادہ تھی اس
لیے کہ وہ عراق، جنوبی ایران اور سندھ کے وسیع و عریض علاقوں پر حکومت کرنے کا مرکز تھا۔ جغرافیائی
اعتبار سے بھی بصرہ ایک طرف تو بہت بڑا ساحل اور دوسری طرف خشکی کے راستوں سے آنے والے
تجارتی قافلوں کا مرکز تھا جو یہاں سے سامانِ تجارت لاتے اور لے جاتے تھے۔ اس طرح بصرہ بہت
جلد ایک بین الاقوامی شہر بن گیا اور تمام مکاتبِ فکر، مذاہب اور تمدنوں کے لوگ یہاں جمع ہونے
لگے اور مسلمانوں سے ان کے عقائد و افکار کے متعلق طرح طرح کے سوالات کرنے لگے۔

غرض دوسری صدی کے نصف اوّل میں فُسطاط، کوفہ، بصرہ، دمشق اور پھر بغداد دنیا کے تمام
مذاہب، افکار، فلسفوں اور تمدنوں کی آماجگاہ melting pot بن گئے۔ اور اس طرح
اسلام کو براہِ راست یونانی فلسفے، زرتشتی عقائد، مزدک ازم، مانی ازم، بدھ ازم، عیسائیت، یہودیّت
ثنویت اور دہریت سے مقابلہ کرنا پڑا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے حجازی دور کی سادہ اور خالص
عملی مذہبیت (practical religiosity or faith-in-action)؛ فلسفیانہ، متکلمانہ اور
جدلیاتی الٰہیّت (philosophical speculations and dialectical theology)،

میں تبدیل ہوگئی۔ اب مسلمانوں کی قیادت کے سامنے ایک طرف تو اسلامی عقائد کی خارجی اثرات سے حفاظت کرنے کا مرحلہ تھا اور دوسری طرف مختلف مذاہب کے حملوں کا جواب دینا تھا اس طرح اسلام کا چوتھا مدرسۂ فکر جس کو معتزلہ کہتے ہیں معرض وجود میں آیا۔ یہ مسلمانوں کا پہلا عقلیت پسند rationalist اسکول تھا جو بنیادی طور سے خارجی دباؤ (external challenges) کی وجہ سے سامنے آیا۔ اگرچہ بعض داخلی وجوہ کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔

جیسا کہ اُوپر اشارہ کیا گیا ہے بصرے میں حضرت حسن البصری متوفی ۱۱۰/۲۸ء جن کو اسلامی زہد و تصوف میں ایک خاص مقام حاصل ہے قدریہ کے عقائد کی ترویج کر رہے تھے اور اپنے وعظوں میں انتہائی سخت گیر انداز میں بنو اُمیّہ کی آمریت اور کردار اور مسلمانوں کے اخلاقی انحطاط پر تنقید کر رہے تھے اور انسان کو اس کے افعال و اعمال کا ذمے دار اور جوابدہ ہونے کی تعلیمات دے رہے تھے۔ لیکن حضرت حسن البصری کی تعلیمات خالص مذہبی، اخلاقی اور رُوحانی نقطۂ نظر سے تھیں۔ مگر اب خارجی اثرات کے باعث خود مسلمانوں میں فلسفیانہ طرزِ فکر پیدا ہو چکا تھا اور اسلیے حضرت حسن البصری کا مذہبی اندازِ تعلیم بہت سے مسلمانوں کے لیے بھی لائقِ تشفی نہ تھا۔ غرض اب تک کا خالص مذہبی اندازِ فکر بہت جلد فلسفیانہ اور متکلمانہ تجسس میں تبدیل ہو گیا اور حضرت حسن البصری ہی کے شاگردوں میں سے واصل بن عطا ۸۰/۱۳۱/۶۹۹/۹۹ء جبر و اختیار کے مسئلے پر اپنے استاد کے مذہبی دلائل سے مطمئن نہ ہو سکے اور اس کے فلسفیانہ مضمرات کے جوابات پر اصرار کرنے لگے۔ اس طرح اسلام میں فلسفیانہ اندازِ فکر کی ابتدا ہوئی۔

یہاں پر یہ بات پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ ابھی تک اسلام میں باقاعدہ علم الکلام کی ابتدا نہیں ہوئی تھی اور اگر دوسرے مذاہب و افکار کی طرف سے چیلنج نہ آتے تو شاید اب بھی اس کی ضرورت محسوس نہ کی جاتی۔ لیکن مختلف مذاہب اور تمدنوں سے معاشرتی و ثقافتی روابط اور ان کے روز افزوں اثرات نے مسلمانوں کو مجبور کیا کہ وہ اپنے عقائد کی مکمل تشریح و تدوین کریں چنانچہ معتزلہ نے مسلمانوں کے عقائد کو خارجی اثرات اور حملوں سے بچانے کے لیے پہلی بار عقلی اور فلسفیانہ بنیادوں پر علم الکلام کی نہ صرف بنیاد رکھی بلکہ بہت ہی کم عرصے میں اس کو بامِ عروج تک پہنچا دیا اور اسلامی عقائد اپنے تمام مضمرات کی تشریح و تاویل کے ساتھ مدون ہونے لگے۔ توحید

جبر و اختیار، حسن و قبحِ اشیاء، خیر و شر، ذات و صفات الٰہی، خصوصاً صفتِ عدل اور اُس کا قدرت الٰہیہ سے تعلق، جزا و سزا، تخلیقِ قرآن، غرض وہ تمام مسائل جو کسی مذہبی عقیدے کے لیے ضروری ہوتے ہیں، معتزلہ کے ہاتھوں عقل و فلسفے کی وسیع بنیادوں پر مدون ہونے لگے اصطلاحِ مُعتزلہ اسلام کا وہ پہلا مدرسۂ فکر ہے جس نے مسلمانوں کے عقائد کی خارجی حملوں سے حفاظت کی اور ان کے اعتراضات کے جوابات فراہم کیے۔

ظاہر ہے کہ قرآنی نظریات کا اثبات خود قرآنی دلائل سے یا احادیث کی حجیت خود ذاتِ رسالتؐ کی عظمت سے غیر مسلموں کے لیے ناقابلِ قبول تھا۔ معتزلہ کا یہ بہت بڑا کارنامہ ہے کہ انھوں نے اسلام کے حقائق خود یونانی فلسفے کی بنیادوں پر اور ان ہی کے فلسفیانہ طرزِ استدلال اور اندازِ فکر سے ثابت کیے۔ لیکن اس کوشش میں معتزلہ خود افراط و تفریط کا شکار ہو کر فلسفے اور عقلیت پر بہت زیادہ انحصار کرنے لگے، اور عقل (reason) کو وحی (revelation) کے برابر لے آئے بلکہ بڑی حد تک وحی کو عقل کا تابع بنا دیا یا عقل کو وحی کے برابر کا درجہ دے دیا۔ ان کے نزدیک عقل جو فیصلہ کرتی ہے وحی اس کی تصدیق کرتی ہے اور یہ کہ عقل و وحی میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا بلکہ مطابقت ہوتی ہے۔ معتزلہ کے نزدیک صدق صرف اس لیے خیر نہیں ہے کہ وحی نے اس کو خیر بتایا ہے بلکہ عقل کی رُو سے صدق بذاتہٖ خیر ہے جس کی وحی تصدیق کرتی ہے، اور کذب اس لیے شر نہیں ہے کہ وحی نے اس کو شر کہا ہے بلکہ عقل کی رُو سے کذب بذاتہٖ شر ہے جس کی وحی تصدیق کرتی ہے۔ اس طرح عقل و وحی ایک دوسرے کے معاون (complementary) اور تصدیق کنندہ ہیں۔ اس کا منطقی نتیجہ یہ تھا کہ عقل وحی کے ہم پلہ ہو گئی۔[9]

مُعتزلہ کی اس عقل پسندی کا ردِعمل مسلمانوں کے بنیاد پرست (fundamentalist) طبقے کی طرف سے انتہائی شدت کے ساتھ ہوا اور اس طرح مسلمانوں کا پانچواں مدرسۂ فکر 'اَشاعرہ' کے نام سے سامنے آیا۔ اشاعرہ کے بانی ابوالحسن الاشعری متوفی ۳۲۴ھ، امام احمد بن حنبل کے اسکول کے، جس کو اہل الحدیث بھی کہا جاتا ہے، سب سے اہم اور فعّال active نمائندے تھے۔ اہل الحدیث کا موقف سخت بنیاد پرستی اور متن پرستی تھا اور وہ قرآن و حدیث کو ان کے لفظی اور ظاہری معنوں میں لیے جانے کے سختی سے قائل تھے۔ چنانچہ ابوالحسن الاشعری نے مُعتزلہ کی عقل

پسندی اور یونانی فلسفے کے اثرات اور عقل کو وحی کے برابر درجہ دینے کی شدید مخالفت کی۔

اشاعرہ کا موقف یہ تھا کہ مثال کے طور پر صدق اس لیے خیر نہیں ہے کہ وہ بذاتہٖ خیر ہے بلکہ اس لیے خیر ہے کہ وحی نے اس کو خیر بتایا ہے اور کذب اس لیے شر نہیں ہے کہ وہ بذاتہٖ شر ہے بلکہ اس لیے شر ہے کہ اس کو وحی نے شر قرار دیا ہے۔ ذات و صفات الہیہ میں معتزلہ کے برعکس اشاعرہ نے یہ مسلک اختیار کیا کہ صفات غیر از ذات ہیں نہ کہ عینِ ذات۔ قرآن اپنے معنوں میں مخلوق نہیں بلکہ ذات الٰہی کے ساتھ قدیم ہے۔ جزا و سزا مرضی الٰہی پر موقوف ہیں نہ کہ صرف انسان کے اعمال و افعال پر اگرچہ انسان اپنے ارادے سے ان کا اکتساب کرتا ہے۔ جبر و اختیار کے مسئلے میں انھوں نے جبر و تقدیر کے نظریے کی تائید کی اور انسان کے ارادے اور اختیار سے انکار کیا۔ شلے درحقیقت اشاعرہ اس طرح مرجئہ اور جبریہ کے نظریات کی ایک مکمل اور ترقی یافتہ شکل میں سامنے آئے اور معتزلہ کے بالکل برعکس اہلِ الحدیث کا بنیاد پرست اور متن پرست موقف اختیار کیا لیکن اُس دور میں یونانی فلسفے کی مقبولیت اور معتزلہ کے معقولی اور فلسفیانہ طرزِ استدلال کے اثرات اس قدر گہرے اور پائیدار ہو چکے تھے کہ اشاعرہ کو بھی اپنے بنیاد پرست اور متن پرست عقائد و تشریحات کو ثابت کرنے کے لیے اسی فلسفے اور فلسفیانہ طرزِ استدلال کا سہارا لینا پڑا اور معتزلہ سے جنگ خود معتزلہ ہی کے ہتھیاروں سے لڑنا پڑی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل الحدیث کے انتہائی شدت پسند داہنے بازو کے گروہ (extreme right wing) نے اشاعرہ کو بھی (اگرچہ وہ ان کے نظریات سے پوری طرح مطابقت رکھتے تھے) اس وجہ سے مسترد کر دیا کہ اسلامی نظریات کو خارجی ذرائع یعنی یونانی فلسفے اور فلسفیانہ طرزِ استدلال کے ذریعے ثابت کیا گیا تھا۔

جیسا کہ اُوپر ذکر کیا گیا ہے اہلُ الحدیث کا موقف یہ تھا کہ قرآن و حدیث کو ان کے ظاہری الفاظ ہی کی شکل میں قبول کرنا ضروری ہے اور ان کے لیے کسی دلیل، عقل یا فلسفے کی ضرورت نہیں۔ بظاہر اس میں شک نہیں کہ اہل الحدیث اسلام کی پہلی نسل کی نمائندگی کر رہے تھے جس کے سامنے صرف عملی مذہبیت تھی جس میں 'کیوں' اور 'کیا' کے سوالات و دلائل تھے ہی نہیں۔ لیکن اس طرح وہ اُن تمام داخلی و خارجی محرکات و عوامل جن کا ایک زندہ رہنے والے اور آگے بڑھنے والے مذہب اور مذہبی جماعت کو سامنا کرنا ہوتا ہے، نظر انداز کر رہے تھے۔ یا دوسرے الفاظ میں تاریخ اور تاریخ کے فطری دھارے

سے جن کا ہر زندہ معاشرے اور فکر کو مقابلہ کرنا پڑتا ہے رُوگردانی کر رہے تھے۔ سلف یا پہلی نسل سے والہانہ محبت کی وجہ سے وہ اس حقیقت سے بھی غفلت برت رہے تھے کہ اسلام اب صرف عربوں کی ایک مختصر سی جماعت ہی کا مذہب نہ تھا بلکہ مختلف تہذیبوں، تمدنوں اور اقوام کی ایک کثیر تعداد کا مذہب تھا جن کے اپنے اپنے ذہنی اور فکری پس منظر تھے اور اس لیے اب اسلام کی پہلی نسل، جو صرف ایک مخصوص ذہنی و فکری ماحول کے عربوں پر مشتمل تھی، کی سادہ اور عملی مذہبیت سے قرآن و حدیث کو سمجھنا اور سمجھانا ممکن نہ ہو سکے گا بلکہ ان کو جدید آلات و علوم کے ذریعے ثابت کرنا پڑے گا۔ یہ بنیاد پرست طبقہ خلفاء راشدینؓ اور اصحابؓ کے اجتہادات کو تو قرآن و سنت کے بعد کا درجہ دینے پر مُصر تھا لیکن اس پر غور نہیں کر رہا تھا کہ خود خلفائے راشدینؓ کے اجتہادات اُن کے اپنے دور کے مقتضیات کا جواب تھے۔ اور اگر اسلامی فکر کے قافلے کو آگے بڑھنا اور زندہ رہنا ہے تو تاریخ کے ہر دور کے مقتضیات کا جواب اُسی دور کے اندازِ فکر و استدلال کے ذریعے دینا پڑے گا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اسلام کو ایک آفاقی مذہب ثابت کرتا ہے۔ غرض اہلُ الحدیث اور اشاعرہ کی یہ کشمکش مقصد اور عقائد کی ہم آہنگی کے باوجود تقریباً دو سو سال تک مزید جاری رہی اور ایک ایسا مدوّنہ فکر مدوّن نہ ہو سکا جس کو مسلمانوں کی اکثریت کے مستند اور متفقہ عقائد (creed) کا مرتبہ حاصل ہو سکتا لیکن یہ کام بالآخر امام الغزالی کے ہاتھوں انجام پایا جس کا جائزہ ہم چوتھے دور کے ضمن میں لیں گے۔

بہر حال اسی تیسرے دور میں فقہ اور اُصولِ فقہ یا قانون سازی اور اُصول قانون سازی (law and jurisprudence) نے بھی دورِ وحی و رسالت اور دورِ جمع و انطباق سے آگے بڑھ کر وہ حیرت انگیز ترقی کی جو قرونِ وسطیٰ میں پورے عالمِ انسانیت کے لیے لائقِ رشک بن گئی۔ چونکہ فقہ کے ارتقاء کا تعلق ہمارے موضوع سے بہت اہم ہے، اس لیے ہم اس کا کسی قدر تفصیلی جائزہ آیندہ کے صفحات میں لیں گے۔ فی الحال اس دور کے تجزیے کو ختم کرتے ہوئے چند جملے اسلامی تصوّف کے لیے کہنا ضروری ہے اس لیے کہ کلام و فقہ کے دوش بدوش اسلامی تصوّف بھی اسی دور میں اپنے ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزرتا ہُوا اسلامی فکر و عمل کا ایک اہم جزو بن گیا۔ ہم یہاں تصوّف کے ارتقاء کی تفصیلات میں نہیں جائیں گے

جو بجائے خود ایک وسیع موضوع ہے۔ مختصراً صرف اتنا کہنا کافی ہوگا کہ بنو اُمیہ کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد جب مسلمانوں کی اکثریت ملوکیت اور دولت و ثروت کی گرفت میں آگئی تو علماء و محافظینِ شریعت نے اُمت کے اسلامی تشخّص کو بچانے کے لیے مذہب کے ظاہری و رسمی عناصر (external formalism) پر زور دینا شروع کیا۔ لیکن مسلمانوں کا ایک مخصوص طبقہ فقہا کے اس ظاہری اسلام کی تعلیمات سے مطمئن نہ ہو سکا۔ اور مذہب کے رُوحانی و باطنی (inward and esoteric aspects) پہلوؤں پر زیادہ زور دینے لگا اس طرح قرآن و سنّت رسولؐ کی سادہ تعلیماتِ زہد و قناعت و توکّل ایک خاص اندازِ فکر و عمل میں تبدیل ہو گئیں اور بہت جلد تصوّف کے نام سے اسلام کی رُوحانی و باطنی اقدار کی پُرکشش ترجمانی کرنے لگیں۔ دوسری صدی کے اختتام تک تصوّف اسلام کا ایک انتہائی مقبول اور طاقت ور عنصر بن گیا اور چوتھی۔ پانچویں صدی کے آتے آتے سوائے چند بنیاد پرست اور حرف پرست گروہوں کے تصوّف دنیائے اسلام کے مذہبی جذبات و رُجحانات کا سب سے نمایاں مظہر ہو گیا۔

بہر حال ارتقاء کے اس عمل میں ایک طرف تو صوفیا نے مذہب کے باطنی پہلو پر اتنا زیادہ زور دیا کہ اس سے اسلام کے ظاہری تشخّص پر اثر پڑا اور دوسری طرف اسلامی تصوّف نے دوسرے مذاہب کے صوفیانہ اثرات بھی قبول کیے اور اس طرح خارجی عناصر تصوّف کی شکل میں اسلام میں داخل ہونے لگے۔ ان دونوں صورتوں نے فقہا میں تصوّف کے خلاف شدید ردِّ عمل پیدا کیا جس کے نتیجے میں عُلماءِ ظاہر اور عُلماءِ باطن کی کشمکش پیدا ہوئی۔ پھر بھی تصوّف کی اپیل خصوصاً عوام کی سطح پر اتنی طاقت ور تھی کہ خود علماءِ ظاہر یا فقہا کو کسی نہ کسی انداز میں تصوّف کو اپنانا پڑا۔ غرض اسلامی تصوّف کبھی شریعت کے علی الرّغم اور کبھی شریعت کے معاون (complementary) کے طور پر پوری دُنیائے اسلام پر چھا گیا بلکہ تاریخی حقیقت تو یہ ہے کہ تیسری صدی سے اسلام کی ترویج و اشاعت میں صوفیا کا حصہ فقہا اور عُلماءِ ظاہر سے کہیں زیادہ ہے۔

غرض فکرِ اسلامی کے اس تیسرے دور میں جو ۴۱/۶۶۱ میں بنو اُمیہ کی خلافت سے شروع ہو کر ۴۴۷/۱۰۵۵ میں آلِ سلجوق کے برسرِ اقتدار آنے پر ختم ہوتا ہے اور جس کو ہم نے محرکات و مقتضیات اور ان کے جوابات (period of challenges and responses)

کا نام دیا تھا فکرِ اسلامی نے ہر شعبے میں وہ حیرت انگیز ترقی کی جو انسانی تمدّن و ثقافت میں اپنی آپ مثال ہے۔

فکرِ اسلامی کا چوتھا دور امام غزالی کی اسلامی فکر و عمل کو معیاری اور مستند بنانے کی تحریک سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے ہم اس دور کو اسلامی فکر و عمل کو حتمی اور آخری شکل میں منضبط اور مدوّن کرنے کا دور کہہ سکتے ہیں (period of consolidation and standardization) امام غزالی کی وفات ۵۰۵/۱۱۱۱ میں سلجوقی سلطنت کے ابتدائی عہد میں ہوئی ہے۔ اس وقت صورتحال یہ تھی کہ مختلف مذاہبِ فقہ ایک دوسرے سے مناظروں میں مشغول تھے، صوفیا فقہا سے جن کو وہ عُلماءِ ظاہر کہتے تھے، دینی بصیرت میں برتری کے دعویدار تھے اور فقہ کو رُوحِ مذہب سے خالی سمجھتے تھے۔ فقہا کے نزدیک صوفیا اپنے فکر و عمل میں حدودِ اسلام سے متجاوز ہونے کے مرتکب ہو رہے تھے۔ اسی طرح متکلمین، فلاسفہ، فقہا اور صوفیا کو اسلام کی حکیمانہ حقیقتوں سے تہی دامن سمجھ رہے تھے، اور فقہا، صوفیا، متکلمین و فلاسفہ کو اسلام میں غیر ضروری عناصر داخل کرنے کا ذمّے دار ٹھہرا رہے تھے۔ ابھی تک عقائد کی تشریحات و تعبیرات میں بھی اختلافات تھے اور اشاعرہ کے موقّف کو بھی مسلمانوں کے بنیاد پرست یا داہنے بازو نے نظریات کی یکسانیت کے باوجود اس لیے قبول نہیں کیا تھا کہ اس میں یونانی فلسفے کا طرزِ استدلال اختیار کیا گیا تھا۔ ان تمام اختلافات کے باوجود اسلامی علوم و افکار پوری آزادی، تازگی، زندگی اور توانائی کے ساتھ منزل بہ منزل آگے بڑھ رہے تھے۔ خصوصاً فقہ، تصوّف، کلام اور فلسفے کے میدانوں میں بیش بہا اضافے اور ترقیاں ہو رہی تھیں۔ ان میں آپس کی رقابت اور چشمک بھی تھی اور ایک دوسرے کی معاونت کا عمل بھی کار فرما تھا۔ مختلف مراکزِ علم و فکر میں علماء و دانشور اپنے اپنے مکاتبِ فکر کو پوری مذہبی آزادی، باہمی رواداری اور تعمیری تنقید و اختلاف کے ساتھ آگے بڑھا رہے تھے اور اسلامی تمدن مالا مال ہو رہا تھا۔

ترقی و نمو کی اس منزل پر امام غزالیؒ نے اسلام کے لیے ایک مسلّمہ، متفقہ اور معیاری ڈھانچہ تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ تمام علوم و افکار ایک معیّن اور معیاری ڈھانچے میں یکجا کر دیئے جائیں۔ اس طرح امام غزالی نے خود اپنے اختیار کردہ تصوّف، اشاعرہ کے کلام اور اس وقت تک

کے مدوّن کیے ہوئے قوانینِ فقہ کو اسلام کے مسلّمہ اجزائے ترکیبی کے طور پر منوالیا۔ بالفاظِ دیگر اشاعرہ کا کلام جو اب تک مسلمانوں کے بعض گروہوں کے لیے لائقِ قبول نہ تھا معیاری عقائد کے طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ تصوف جو اس وقت تک فقہا کے لیے لائقِ قبول نہ تھا جزوِ اسلام مان لیا گیا اور ان دونوں کو فقہ کا پابند بنا لیا گیا۔ اور اس طرح ان تین اجزائے ترکیبی کے باہر کی ہر چیز امام غزالی کی عظیم شخصیت کے زیرِ اثر غیر مسلّمہ، غیر مصدقہ اور غیر معیاری بن گئی۔

امام غزالی کی اس معیار بندی (Ghazalian standardization) کے نتائج مثبت اور منفی دونوں شکلوں میں ظاہر ہوئے۔ مثبت نتیجہ تو یہ ہوا کہ بظاہر وہ اختلافات جو اب تک اُمتِ مسلمہ میں مذہبی اظہار کی سطح پر تھے کسی حد تک ختم ہو گئے اور ایک معیاری، متفقہ، مصدقہ اور مسلّمہ مذہبی ڈھانچہ مسلمانوں کو مل گیا۔ لیکن بہت جلد ہی اس کا منفی نتیجہ اس طرح سامنے آیا کہ فکرِ اسلامی کے ان تمام شعبہ جات میں ارتقاء، نمو، تازگی اور وسعت کا جو عمل گزشتہ چار سو سال سے جاری تھا وہ پابہ زنجیر کر دیا گیا۔ اگرچہ فلسفے نے تو کچھ عرصے کے بعد اپنے لیے نئی راہیں خصوصاً اشراقی فلسفے کی شکل میں نکال لیں لیکن دوسرے تمام شعبہ ہائے فکر اس معیار بندی کے بعد جمود و تقلید کا ایسا شکار ہوئے کہ پھر اپنے کو آزاد نہ کر سکے۔ فقہ و کلام پر منفی اثرات شاید سب سے زیادہ ہوئے اور امام غزالی کے بعد اگرچہ بہت سے عظیم فقیہہ و مجتہد و متکلم پیدا ہوئے لیکن کوئی بھی امام غزالی کی معیار بندی اور حدود بندی کی زنجیروں کو نہ توڑ سکا۔

اس طرح یہ کہا جا سکتا ہے کہ امام غزالی نے ایک طرف تو اسلام کی ان معنوں میں بہت بڑی خدمت کی کہ مسلمانوں کے مختلف مکاتبِ فکر کو یکجا کر دیا۔ دوسری طرف ان معنوں میں یہ کوشش منفی ثابت ہوئی کہ اس کے بعد اسلام میں نئی فکر کے تمام سوتے بند ہو گئے اور مسلمان ذہنی و فکری جمود کا شکار ہو گئے۔ امام غزالی کے ان منفی اثرات کا اندازہ صرف ایک مثال سے لگایا جا سکتا ہے کہ خود ہمارے عہد میں مصر کے مشہور عالم شیخ محمد عبدہٗ اپنے زمانۂ طالب علمی میں جمال الدین افغانی کے زیرِ اثر معتزلہ کے کلام کی ایک کتاب پڑھ رہے تھے۔ اتفاق سے الازہر کے کسی استاد نے شیخ عبدہ کے ہاسٹل کے کمرے میں یہ کتاب دیکھ لی اور صرف اس جرم میں کہ معتزلہ کی ایک کتاب ان کے کمرے میں پائی گئی تھی شیخ عبدہ کو الازہر سے نکال دیا گیا، اس لیے کہ الازہر کے نصاب

تعلیم میں اشاعرہ کے علاوہ کلام کے تمام دوسرے مکاتبِ فکر مصدقہ اور مستند اسلام کے دائرے سے باہر قرار دے دیئے گئے تھے۔ غرض فکرِ اسلامی کا یہ چوتھا معیار بندی یا (consolidation) کا دور بہت جلد جمود و تقلیدِ محض کے دور میں تبدیل ہو گیا۔

فکرِ اسلامی کا پانچواں دور سلجوقیوں کے دورِ حکومت میں چھٹی صدی کی ابتدا یا امام غزالی کی وفات ۵۰۵/۱۱۱۱ سے شروع ہوتا ہے جس کو بجا طور پر جمود و تقلیدِ محض کا دور کہا جا سکتا ہے (period of stagnation and blind imitation)۔ سات آٹھ سو سال کے اس طویل دور میں مسلمان علمی، عملی، ذہنی اور فکری انحطاط کا شکار ہو گئے خصوصاً مذہبی علوم و افکار میں جمود و تقلید کے اثرات سب سے زیادہ ہوئے۔ پھر بھی تصوف اور فلسفے نے اپنے فطری دینامیت (dynamicism) کی وجہ سے اپنے لیے نئی راہیں تلاش کر لیں۔ تصوف نے عوامی سطح پر اور فلسفے نے خصوصاً اشراقی فلسفے کی شکل میں ترقی کی لیکن علم کلام اور فقہ امام غزالی کے بعد آگے نہ بڑھ سکے۔ کلام کے ارتقاء کا تیسرے دور کے سلسلے میں تفصیلی جائزہ لیا جا چکا ہے البتہ فقہ کے ارتقائی مراحل کا خاص طور پر جائزہ لینا ضروری ہے تاکہ یہ واضح کیا جا سکے کہ دورِ تقلید سے پہلے تک فقہ نے کس قدر ترقی کی، لیکن چھٹی صدی کے بعد سے صورتِ حال کیا ہے۔ یہ جائزہ اس لیے اور بھی ضروری ہے کہ تمام ادوار میں مسلمانوں کی مذہبی، معاشرتی، ثقافتی حتیٰ کہ سیاسی زندگی پر بھی فقہ کے اثرات بہت گہرے اور ہمہ گیر رہے ہیں اور آج بھی اس کا تعلق مسلمانوں کی انفرادی اور اجتماعی زندگی سے بہت گہرا اور بالواسطہ ہے۔ درحقیقت اب قوانینِ شریعت ہی کو اسلامی طرزِ زندگی اور مذہبی تشخص کا سب سے اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلی بات تو یہ پیشِ نظر رکھنا چاہیے کہ اب شریعت کی اصطلاح عام طریقے سے قوانینِ شریعت اور فقہی مسائل کے لیے ہی استعمال ہوتی ہے جبکہ دوسری صدی کی ابتدا تک لفظِ شریعت ایک جامع اصطلاح کے طور پر استعمال کیا جاتا تھا اور اس کا اطلاق بحیثیتِ مجموعی دینِ اسلام کے تمام شعبہ ہائے فکر و عمل اور عقائد و اعمال پر ہوتا تھا۔ اور لفظِ فقہ کا استعمال علم اور رائے کے معنوں میں قرآن و سنّت سے قوانینِ شریعت کے استنباط

کے لیے کیا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ لفظِ شریعت صرف قوانینِ شریعت کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ اس طرح شریعت اور فقہ اب مترادف یا متبادل اصطلاحوں کے طور پر استعمال ہوتے ہیں۔

دُوسری اہم بات جو اس سلسلے میں پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے یہ ہے کہ قوانینِ شریعت کا جو ذخیرہ جس شکل و صورت میں آج ہمارے سامنے ہے وہ بہت سے ادوار اور مراحل سے گزرتا ہوُا ہم تک پہنچا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ قوانینِ شریعت اور ان کے مأخذ کو مختلف ادوار کے تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ اس طرح ہم ان سوالات، مشکلات اور حالات کی نشاندہی کر سکتے ہیں جن سے ہم اس وقت دوچار ہیں اور جن کے پیشِ نظر علامہ اقبال نے اپنے خطبۂ اجتہاد میں دعوتِ فکر دی ہے۔

مندرجہ بالا صفحات میں دورِ وحی و رسالت' اور دورِ جمع و تلاش و انطباق' کے سلسلے میں قوانینِ شریعت کی صورتِ حال کا اُس حد تک ذکر کیا جا چکا ہے جس حد تک وہ ان دو ابتدائی ادوار میں سامنے آ چکے تھے۔ پھر بھی ان ادوار میں دوسرے افکار کی طرح قوانینِ شریعت نے بھی ایک الگ اور مستقل شعبۂ علم کی شکل اختیار نہیں کی تھی؛ اگرچہ مسلم معاشرے اور حکومت کی ضروریات کے پیشِ نظر ان دونوں ادوار میں جو چیز سب سے زیادہ توجہ کا مرکز رہی وہ مختلف قسم کے انفرادی اور اجتماعی زندگی اور نظامِ حکومت کے متعلق قوانین و احکام 'طرزِ عمل' یا 'طریقہ کار' ہی سے متعلق تھی۔ ۴۱/۶۶۱ میں خلافت راشدہ کے خاتمے اور بنو اُمیّہ کی حکومت کے قیام کے بعد بھی تقریباً پہلی صدی کے اختتام تک احکام و قوانین کے استنباط کی صورت کم و بیش ویسی ہی رہی جیسی خلفاء راشدین کے عہد میں تھی۔ یعنی باقی ماندہ اصحاب، تابعین اور تبع تابعین یا ان کے معتمد شاگرد مختلف مراکزِ اسلامیہ جیسے مکّہ، مدینہ، کوفہ، بصرہ، فسطاط اور دمشق میں اپنے علم، رائے، اجتہاد اور فہم و فراست کے ذریعہ قرآن و سنّت (یا دوسرے مروّجہ مأخذ) کی روشنی میں مختلف النّوع مسائل حل کرتے رہے (اس لیے ہم اس عبوری دور کو خالصتہً فقہ کے حوالے سے تابعین و تبع تابعین کا دور کہہ سکتے ہیں)۔ لیکن پہلی صدی کے ختم ہوتے ہوتے مملکت و ملّتِ اسلامیہ کی وسعت، زمانۂ رسالت سے دُوری اور نت نئے مسائل نے مذہبی

قیادت کو اس ضرورت کا احساس دلایا کہ ایک طرف تو قوانینِ شریعت کو منظّم و مدوّن کیا جائے اور دوسری طرف نئے تقاضوں کے پیشِ نظر ان کو وسعت دی جائے جس کے لیے درحقیقت خود مأخذِ شریعت کو وسعت دینے کی ضرورت تھی۔

چنانچہ دوسری صدی کی ابتدا سے فقہ نے ایک منظّم اور مدوّن شکل اختیار کرنا شروع کی اور تیسری صدی کے اختتام تک یعنی تقریباً دو سو سال کے عرصے میں بہت سے مکاتبِ فقہ معرضِ وجود میں آ گئے۔ ان میں سے کچھ تو جیسے اوزاعی، ظاہری، داؤدی، طبری وغیرہ، چوتھی اور پانچویں صدیاں آتے آتے ختم ہو گئے یا زیادہ مقبول مکاتبِ فقہ میں ضم کر لئے گئے اور صرف چھ مذاہبِ فقہ یعنی زیدی، جعفری، حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی اپنے اپنے ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہوئے آج تک موجود ہیں اور تمام دنیا کے مسلمان ان ہی میں سے کسی ایک سے منسلک ہیں۔ ان مذاہب فقہ کے بانی بالترتیب حسبِ ذیل ہیں۔ (۱) امام زید بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالب متوفّیٰ ۱۲۲/۷۳۹۔ (۲) امام جعفر الصادق متوفّیٰ ۱۵۱/۷۶۸۔ (۳) امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت متوفّیٰ ۱۵۰/۷۶۷۔ (۴) امام مالک بن انس متوفّیٰ ۱۷۹/۷۹۵۔ (۵) امام محمد بن ادریس الشافعی متوفّیٰ ۲۰۴/۸۱۹، اور (۶) امام احمد بن حنبل متوفّیٰ ۲۴۱/۸۵۵۔ ان میں سے اوّل الذکر دو یعنی زیدی اور جعفری کا تعلق شیعوں سے ہے اور آخر الذکر چار کا اہلِ سنّت سے۔ (لیکن اس مقالے میں ہم اپنی توجہ صرف اہلِ سنّت کے مذاہبِ فقہ تک محدود رکھیں گے۔ اس لیے کہ شیعوں میں امام جعفر الصادق اور دوسرے ائمۂ اہلِ بیت منصوص من اللہ امام ہیں اور ان کے فیصلے قرآن و سنتِ رسول کے بعد نصوصِ شریعہ میں داخل ہیں، اور مجتہد یا فقیہ کا کام ہر زمانے میں ان نصوص سے استنباطِ مسائل کرنا ہے۔)

یہاں پر ہمارے موضوع کے حوالے سے تین باتیں خاص طریقے سے لائقِ غور ہیں۔ پہلی اہم بات تو یہ ہے کہ دوسری صدی کی ابتدا سے تیسری صدی کے اختتام تک چھ وہ مذاہب فقہ جو آج تک موجود ہیں اور کم از کم اتنے ہی اور جو پانچویں صدی تک باقی رہ کر ختم ہو گئے، معرضِ وجود میں آئے اور ان سب کے بانیوں کو صدرِ اوّل کے مسلمانوں نے مجتہدِ مطلق کا درجہ دیا اور ان کے اجتہاداتِ فقہی کی پیروی کی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ چوتھی صدی تک مسلمان فقہ میں اختلافِ رائے اور نئی

تشریحات و تعبیرات کو پوری طرح قبول کرنے کے لیے تیار تھے۔ مثال کے طور پر طبری جن کی وفات ۳۱۰/۹۲۲ میں ہوئی، غالباً آخری اسکول کے بانی تھے اور جن کے مذہب فقہ پر عمل کرنے والے عراق میں پانچویں صدی کے وسط تک باقی رہے پھر یہ اسکول ختم ہو گیا۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ ان تمام مذاہب فقہ کا تشخص ان کے بانیوں کی ذاتی رائے، اجتہاد اور مأخذ شریعت کی مختلف تشریحات پر موقوف ہے یعنی امام ابو حنیفہ متوفی ۱۵۰ ہجری سے لے کر طبری متوفی ۳۱۰ ہجری تک علماء دین کو اس کا حق تھا کہ وہ بحیثیت مجتہدِ مطلق مأخذ شریعت کی اپنے اجتہاد و رائے سے تشریح کریں اور مسلمان ان نئی یا مختلف تشریحات کو ماننے کے لیے تیار تھے۔

اور تیسری سب سے اہم بات یہ ہے کہ اگرچہ اہل سنّت کے موجودہ چار مذاہب فقہ کی بنیاد تیسری صدی کے نصف اوّل تک رکھی جا چکی تھی۔ (امام احمد بن حنبل کی وفات ۲۴۱ ہجری میں ہوئی) لیکن خود ان مذاہب فقہ کو حتمی اور آخری شکل اختیار کرنے میں ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزرنا پڑا جو ان بانیان مذاہب کے شاگردوں اور پھر ان کے شاگردوں کے ہاتھوں انجام پائیں۔ اس سلسلے میں تفصیلات میں جائے بغیر صرف اتنا عرض کرنا کافی ہوگا کہ فقہِ حنفی میں، جو آج اپنے ماننے والوں کی تعداد کے اعتبار سے سب سے بڑا مذہب ہے، خود امام ابو حنیفہ کی رائے پر شاید صرف پندرہ فی صد احکام پر عمل کیا جاتا ہے اور باقی پچاسی فی صد مسئلوں میں ان کے دو شاگرد امام ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی اگر دونوں متفق ہوں تو ان کی رائے پر فتویٰ دیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی رائے پر نہیں۔[۱۲] دوسری مثال خود امام شافعی کی دی جا سکتی ہے جو امام ابو حنیفہ کے شاگرد امام محمد الشیبانی کے شاگرد رشید تھے۔ اس کے علاوہ امام شافعی کافی عرصے تک امام مالک بن انس سے شرف تلمّذ حاصل کرتے رہے۔ بایں ہمہ نہ تو انھوں نے امام محمد الشیبانی کے زیرِ اثر فقہِ حنفی کی پیروی کی اور نہ اپنے دوسرے عظیم استاد امام مالک بن انس کی، بلکہ ان دونوں سے اختلاف کرتے ہوئے خود اپنے اصولِ فقہ مرتب کیے اور اس طرح آج شافعی مذہبِ فقہ اپنے ماننے والوں کی تعداد کے اعتبار سے دوسرا بڑا مذہب ہے (امام شافعی حنفی اسکول کے اُصول 'رائے' اور استحسان کے سب سے شدید مخالف ثابت ہوئے اور ان دونوں اصولوں کی سخت مخالفت کی) غرض ان دو مثالوں سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ خود ان بانیان مذاہب فقہ کی آراء سے ان کے اپنے شاگرد

مختلف مسائل یا اُصولِ استنباطِ مسائل میں پوری طرح اختلاف رائے کا حق رکھتے تھے اور اپنے اساتذہ کی اندھی تقلید کے بجائے پوری مذہبی ذمے داری کے ساتھ اپنے اجتہاد و رائے کو کام میں لاتے تھے۔ غرض موجودہ مذاہبِ فقہ میں بھی پانچویں صدی کے اختتام تک خاطر خواہ اضافے ہوئے اور متعدد مسائل میں نئی نئی تاویلات، تشریحات و تعبیرات ہوتی رہیں اور اس طرح فقہ میں زندگی اور نمو کا عمل مذاہبِ فقہ کے معیّن و مدوّن ہو جانے کے بعد بھی کسی نہ کسی حد تک جاری رہا۔ ایک اسکول کے ماننے والے کو اس کی اجازت بھی تھی کہ وہ بعض مسائل میں کسی دوسرے اسکول کا اتباع کر لے۔

بالآخر فقہ و استنباطِ مسائل میں زندگی اور نمو کا یہ عمل امام غزالی کی عظیم شخصیت کے اُبھر کر سامنے آنے، ان کے نظریات کو سلجوقی حکومت کی حمایت اور ان دونوں کے زیرِ اثر درسِ نظامی کے نصابِ تعلیم کے معیّن و محدود ہو جانے کے ساتھ مکمل جمود و زوال کا شکار ہونا شروع ہو گیا۔ فقہی مکاتبِ فکر نے سخت گیر مذاہب کی شکل اختیار کر لی اور بجائے اس کے کہ علماء اپنے اسلاف کا اتباع کرتے ہوئے ترقی و نمو کے عمل کو آگے بڑھاتے اور وسعت دیتے صرف ایک دوسرے سے مناظروں میں مصروف ہو گئے اور اپنے اپنے مسالک کی قطعیّت پر جنگ و جدل کرنے لگے۔

غرض اس طرح چھٹی صدی کی ابتداء سے تقلید محض کا دور شروع ہو گیا اور ۶۵۶/۱۲۵۸ء میں تاراجیٔ بغداد نے گویا اس جمود و زوال پر آخری مہرِ تصدیق ثبت کر دی جو کم و بیش آج تک جاری ہے۔ حالانکہ اس دور میں امام ابنِ تیمیّہ متوفّی ۷۲۸/۱۳۲۷ء، امام شاطبی متوفّی ۷۹۰/۱۳۸۸ء اور بہت سے دوسرے عظیم مجتہد پیدا ہوئے لیکن مسلمان ذہنی اور فکری طور پر روایت پرستی، مسلک پرستی اور تقلید و جمود کے اس قدر عادی ہو چکے تھے کہ بانیانِ مذاہبِ اربعہ کے بعد کسی کو بھی مسائل فقہی میں مجتہدِ مطلق کا درجہ دینے پر تیار نہ ہو سکے۔ در حقیقت مجتہدِ مطلق کا تصوّر اور تعریف بھی اسی دورِ انحطاط کے علماء کے دماغ کا اختراع ہے ورنہ چوتھی صدی کی ابتداء تک ہم کو ایسا تصور نہیں ملتا۔ کیونکہ اگر دورِ رسالت کے تقریباً تین سو سال بعد تک مجتہدینِ مطلق پیدا ہو سکتے تھے تو اس کے بعد بھی ان ہی اصولوں پر مجتہدِ مطلق ہو سکتے تھے جن اصولوں پر ابتدائی تین صدیوں میں ہوئے اور قبول کیے گئے۔

رہا یہ استدلال کہ تاراجیٔ بغداد کے بعد چونکہ سیاسی انتشار و اضمحلال پیدا ہو چکا تھا۔ اس لیے بابِ اجتہاد کا کھلا رکھنا ملتِ اسلامیہ کے داخلی انتشار و خلفشار کا باعث بنتا بجائے خود اپنی تردید کرتا ہے۔ مندرجہ بالا صفحات میں ہم نے تفصیل سے دیکھا ہے کہ فکرِ اسلامی کا ارتقاء مختلف عصری تقاضوں کا نتیجہ تھا۔ اس لیے چھٹی صدی یا تاراجیٔ بغداد کے بعد جو سیاسی عوامل و حالات پیدا ہوئے ان کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس دور کے معروضی تقاضوں کے پیشِ نظر فقہ و قوانینِ شریعت میں بھی نئی زندگی، تازگی اور وسعت پیدا کی جاتی جو اس دور کے تقاضوں کا جواب دیتی۔ بالکل اسی طرح جس طرح پہلی، دوسری اور تیسری صدیوں کے مجتہدین و متکلّمین نے اپنے اپنے عصری تقاضوں کے پیشِ نظر کیا تھا۔ لیکن اس کے بالکل برعکس شریعتِ اسلامیہ کی فطری توانائی (dynamism) کو جمود کا شکار بنا کر ملتِ اسلامیہ کو تمام دوسرے شعبہ ہائے زندگی میں بھی ذہنی، فکری، علمی اور عملی جمود میں دھکیل دیا گیا۔ اس کے علاوہ سیاسی انحطاط کو بطورِ عذر جس انداز میں پیش کیا جاتا ہے، شاید وہ حقیقت پسندانہ بھی نہیں ہے۔ اگر سیاسی انحطاط سے مُراد صرف زوال زدہ خلافت بنی عباس کا خاتمہ اور عیش پرست بغداد کی تباہی ہے تو بات دوسری ہے ورنہ یہی وہ دور ہے جس میں برِّ صغیر ہند میں مسلمانوں کی عظیم سلطنت قائم ہو چکی تھی، ایران ایک انتہائی طاقتور سلطنت کی شکل میں لائق رشک تھا اور ترکی کی سلطنت ترقی کرتی ہوئی مشرقی یورپ تک اپنا مکمل اقتدار قائم کر چکی تھی۔ اس کے علاوہ اسلام جنوبی مشرقی ایشیا کے ممالک جیسے ملایا، انڈونیشیا تک اسی دور میں پھیل چکا تھا۔ لیکن اس سب کے باوجود ان تمام سلطنتوں اور علاقوں میں (ایران کو چھوڑ کر) دوسری تیسری صدی کے مکاتبِ فقہ کی پابندی کو جزوِ مذہب سمجھا جاتا تھا اور ان سے ذرہ برابر اختلاف کی گنجائش نہ تھی۔ بابِ اجتہاد بند کر دیا گیا تھا اور کسی کو مجتہدِ مطلق ہونے کے دعوے کا حق نہ تھا۔ مختلف مسالک سے تعلق رکھنے والے اس بات پر مصر تھے کہ ان کے مذاہبِ فقہ صبحِ قیامت تک کے لیے تمام مسائل حل کر چکے تھے۔ امام غزالی کے زمانے کے مقرر کردہ درسِ نظامی کی پابندی انڈونیشیا سے مراکش تک تمام دینی مدارس کے لیے گویا مذہبی فرض تھا۔ اس سلسلے میں شیخ محمد عبدہ کی مثال ہم اوپر دے چکے ہیں اور بدقسمتی سے ہمارے دینی مدارس کا نصاب تعلیم کم و بیش آج بھی وہی ہے۔

بہر حال ادوارِ فقہ کے اس مختصر جائزے کے بعد مآخذ شریعت کے سلسلے میں صرف

اس قدر اشارہ کرنا کافی ہوگا کہ عام طریقے سے قوانینِ شریعت کے چار مآخذ گنائے جاتے ہیں یعنی قرآن، سُنّت، قیاس اور اجماع۔ لیکن درحقیقت شریعت کے بنیادی سرچشمے تو صرف قرآن و سُنّت ہی ہیں۔ قیاس جس کو امام شافعی (متوفّی ۲۰۴ھ/۸۱۹ء) سے پہلے تک 'رائے' یا 'مذاقِ رائے' کہا جاتا تھا اور اجماع جس کی حجیّت کا اصول رفتہ رفتہ بحیثیت مآخذ تسلیم کیا گیا خود مجتہدین کے وضع کیے ہوئے تھے اور بجائے خود اجتہاد کا نتیجہ تھے۔ بہر حال ان چار مآخذِ شریعت (جن کو صرف روایتی انداز میں چار گنا جانا چاہیے) کے علاوہ اور بھی بہت سے مآخذ (sources) ہیں جو خود عہدِ رسالت میں، پھر زمانہ صحابہؓ پھر عہدِ تابعین و تبعِ تابعین اور پھر بانیانِ مذاہبِ فقہ اور ان کے شاگردوں کے زمانے میں استعمال ہوئے۔

مثلاً آنحضرت صلی اللہ علیہ والہٖ وسلم کے مکّی دور میں جب بعثت کے بعد قرآن مجید کی صرف پانچ آیتیں ہی نازل ہوئی تھیں، اہلِ مکّہ کے رسم و رواج و قوانین ہی ابتدائی مسلمانوں کے لیے دستور و قانون تھے جن پر عمل ہوتا رہا۔ پھر رفتہ رفتہ قرآن مجید نازل ہوتا رہا اور سنّتِ رسول نمونۂ عمل مہیا کرتی رہی اور یہ دونوں مآخذ تیئس سال کے عرصے میں آنحضرت کی وفات یا مدنی دور کے اختتام پر پایۂ تکمیل کو پہنچے۔ پھر عہدِ خلفاء راشدین کے دور میں ایران، روم، مصر اور دوسرے مفتوحہ علاقوں کے رسم و رواج و قوانین، عرف، عادات اور پھر تابعین و تبعِ تابعین میں خود ان کی تشریحات و آرأ اور مختلف شہروں، قبائل اور اقوام کے قوانین و رسوم جہاں جہاں مسلمان گئے اور آباد ہوئے قوانینِ اسلام کا حصہ بنتے گئے۔ پھر آخر میں بانیانِ مذاہب فقہ کے اجتہادات کے نتیجے میں کچھ اور نئے اصول بحیثیت مآخذ وضع کیے گئے۔ جیسے استحسان (preference) جو فقہ کا اہم مآخذ ہے۔ مصالحِ مرسلہ (public good) جو فقہِ مالکی میں مستعمل ہے۔ استدلال یا استصحاب (reason or logic) جو فقہ شافعی میں استعمال ہوتا ہے۔ خیرِ مطلق یا عدل (equity) جو تمام مذاہبِ فقہ میں کسی نہ کسی انداز میں ایک اصول مانا جاتا ہے۔ اور زمانۂ قدیم کے وہ تمام قوانین (ancient laws) جن کو قرآن و سنّت میں بالصراحت منسوخ نہیں کیا گیا ہے۔ غرض قرآن و سنّت کے علاوہ بہت سے ایسے مآخذ ہیں جو ترقی و نمو کے دور میں مجتہدین نے بحیثیت مآخذ قوانینِ شریعت استعمال کیے۔[۱۳]

لیکن سوال یہ ہے کہ قیاس، اجماع، استحسان، مصالحِ مرسلہ، استدلال وغیرہ کو اُصول و مأخذِ شریعت خود صاحب شریعت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے تقریباً ڈیڑھ دو سو سال بعد کس اصول کے تحت بنایا گیا؟ اس کا مسلّمہ اور متفقہ جواب یہ ہے کہ ان تمام مأخذ کو وضع کرنے کی بنیاد اُس اصول اجتہاد پر تھی جس کی تعلیم آنحضرتؐ نے خود اپنی حیاتِ طیبہ میں فرما دی تھی تاکہ زمانے کے بدلتے تقاضوں اور حالات کے ساتھ ساتھ قانونِ شریعت میں ارتقاء ہوتا رہے۔ میری مراد سرکار خاتم الانبیاء صلعم کا وہ ارشادِ گرامی ہے جو آپؐ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کے لیے ارشاد فرمایا۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو یمن کا گورنر مقرر فرمایا جب حضرت معاذؓ روانہ ہونے لگے تو آنحضرتؐ نے دریافت فرمایا "فنم تحکم؟" اے معاذ تم کس طرح احکام دیا کرو گے؟ معاذؓ نے عرض کیا "بکتاب اللہ" اللہ کی کتاب کے مطابق۔ آنحضرتؐ نے فرمایا "فان لم تجد؟" اگر تم کو قرآن میں جواب نہ ملے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا "فبسنۃ رسول اللہ"۔ ایسی صورت میں اللہ کے رسولؐ کی سنّت کے مطابق احکام دونگا۔ آنحضرتؐ نے پھر دریافت فرمایا "فان لم تجد؟" اگر اس میں بھی نہ ملے؟ اس پر حضرت معاذؓ نے عرض کیا "اجتھد برائی ولا الو" تو پھر اپنی رائے کے مطابق اجتہاد کروں گا اور اس میں کوئی دقیقہ نہیں چھوڑوں گا۔ اس جواب سے آنحضرتؐ اس قدر خوش ہوئے کہ آپؐ نے آسمان کی طرف ہاتھ اٹھا کر حضرت معاذؓ کو دعا دی اور فرمایا "اے اللہ تو نے اپنے رسول کے رسول (معاذؓ) کو جس چیز کی توفیق دی ہے اس سے تیرا رسول خوش ہے"۔[12]

اس مشہور واقعہ میں جو چیز انتہائی اہم اور لائقِ غور ہے وہ یہ کہ یہ واقعہ آنحضرتؐ کی حیاتِ طیبہ کے بالکل آخری دنوں کا ہے جب قرآنِ حکیم کا اکثر و بیشتر حصہ نازل ہو چکا تھا اور سنّتِ مبارکہ اپنی تکمیل کو پہنچ رہی تھی۔ ایسے وقت میں خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ "اگر تم کو کتاب اللہ اور سنّتِ رسول اللہ میں کوئی حکم نہ ملے تو کیا کرو گے؟" اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ خود آنحضرتؐ نے یہ فرما دیا کہ آئندہ آنے والا زمانہ تو درکنار خود آپ کے عہد میں ایک دوسرے شہر (یمن) میں ایسے مسائل درپیش ہو سکتے ہیں جن کے لیے نہ تو قرآن میں کوئی حکم ہو نہ سنّتِ

رسولؐ میں۔ لہٰذا ایسے حالات میں مسلمانوں کو اس کا اختیار ہے کہ وہ زمانے اور حالات کے تقاضوں کے پیشِ نظر اپنی رائے کے مطابق خود فیصلے کریں۔ اس تعلیم کا نتیجہ یہ ہوا کہ اصحابِ رسول نے مختلف حالات میں اپنے اپنے فہم و فراست یا رائے کے مطابق عمل کیا۔ اس کے علاوہ ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ خود اصحابِ رسول میں ایک ہی آیت یا حدیث کا مطلب بعض اصحاب نے کچھ لیا اور بعض دوسرے اصحاب نے کچھ اور۔ بالفاظِ دیگر خود اصحابِ رسول نے قرآن و سنّت کی تشریح و تعبیر اپنی اپنی رائے کے مطابق مختلف الفاظ میں کی اور اسی کے مطابق عمل کیا۔ اس کے علاوہ ہم گزشتہ صفحات میں اشارۃً یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ خلفائے راشدہ اور خصوصاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعض نصوصِ قرآن و سنّت کے باوجود حالات و ضروریاتِ زمانہ کے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے اپنے ذاتی اجتہاد سے کام لیا۔

ابتدائی صدیوں میں اس حقِ اجتہاد و رائے کو کس قدر آزادی اور جرأت مندی کے ساتھ استعمال کیا گیا اس پر روشنی ڈالنے کے لیے ہم امام ابو حنیفہ کے دو اقوال نقل کریں گے۔ ایک موقع پر آپ نے فرمایا:

علمنا ھذا رائی، وھو احسن ما قدرنا علیہ۔ فمن قدر علی غیر ذالک فلہ ما رایٔ ولنا ما راینا۔[13]

"ہمارا یہ علم (مسائل فقہ میں) ہماری رائے ہے، اور ہمارے نزدیک یہی سب سے بہتر تھی جو ہم حاصل کر سکے ہیں۔ اگر کوئی دوسرا شخص مختلف رائے یا نتیجے پر پہنچتا ہے تو اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا اسی طرح حق ہے جس طرح ہم کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا حق ہے۔"

ایک دوسرے موقع پر فرمایا:

"اذا لم یکن فی کتاب اللہ ولا فی سنۃ رسول اللہ، نظرت فی اقاویل اصحابہ ولا اخرج عن قولھم الی قول غیرھم۔ فاذا انتھی الامر الی ابراھیم النخعی و ابن سیرین والحسن وعطاء و سعید بن جبیر فقوم اجتھدوا، فلاجتھد کما اجتھدوا"[14]

"اگر مجھ کو (کسی مسئلے میں) قرآن اور سنتِ رسولؐ سے جواب نہ مل سکے تو میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کروں گا کہ اصحاب کی رائے کیا تھی اور ان کی رائے کو دوسروں پر ترجیح دوں گا۔ لیکن اگر اصحاب کے بعد کے لوگوں کی رائے ہو جیسے ابراہیم، الشعبی، ابن سیرین، الحسن، عطا اور سعید بن جُبیر تو ان حضرات نے خود اپنے اجتہاد سے کام لیا تھا اور بجائے ان کے اجتہاد کی تقلید کرنے کے میں خود اسی طرح اجتہاد کروں گا جس طرح انھوں نے اپنے اجتہاد سے کام لیا۔"

مندرجہ بالا اقتباس میں امام ابو حنیفہ نے جن عظیم شخصیتوں کے نام لیے ہیں، ان سب کا تعلق ان جلیل القدر تابعین سے ہے جو فقہ اسلامی کے بانیوں میں سے ہیں اور خود امام ابو حنیفہ کے اساتذہ کے اساتذہ ہیں۔ اس کے باوجود امام ابو حنیفہ ان کے اجتہاد اور رائے کی قطعیت کو ماننے کے لیے تیار نہیں اور صاف صاف کہتے ہیں کہ میں اپنی رائے اسی طرح استعمال کرنے کا حق رکھتا ہوں جس طرح یہ اکابرِ تابعین اپنی رائے استعمال کرنے کا حق رکھتے تھے۔ امام ابو حنیفہ کی قائم کی ہوئی یہ روایت خود ان کے دونوں شاگردوں امام ابو یوسف اور امام محمد الشیبانی نے بھی باقی رکھی اور استنباطِ مسائل میں بجائے اپنے استاد کی تقلید کرنے کے اپنی رائے یا اجتہاد سے کام لیا۔ فقہ حنفی میں استحسان کا مطلب ہی یہ ہے کہ کسی مسئلے میں اسباب و علل کی گہرائی میں جا کر حالات اور تقاضوں کے مطابق زیادہ مستحسن فیصلے کو ترجیح دی جائے۔ یہ حالات امام ابو حنیفہ کے زمانے میں کچھ اور ان کے شاگرد کے زمانے اور حالات میں کچھ اور ہو سکتے تھے۔ لہٰذا اصولِ استحسان کی رُو سے دونوں کے فیصلوں میں بھی ترجیحات بدل جائیں گی۔

قیاس کے ساتھ ماخذِ شریعت کے چوتھے مسلّمہ ماخذ یعنی اِجماع (consensus) کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے اس لیے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے منسلک اور ناقابلِ انفصال ہیں۔ کوئی بھی قیاس بغیر اجماع کے ناکافی ہے۔ بلکہ اجماع تو باقی تینوں ماخذِ شریعت پر محیط اور ان کی تصدیق یا تردید کرنے والا اُصول (over riding principle) ہے۔ آیاتِ قرآنی کی مختلف تشریحات و تعبیرات، سنّتِ رسولؐ اور عملِ اصحابؓ کے

اثبات یا عدم اثبات اور کسی مجتہد و فقیہہ کے قیاس یا رائے کا قبول کیا جانا یا نہ قبول کیا جانا اور اس طرح اس کا حکم شرعیہ مانا جانا یا نہ مانا جانا سب کچھ اجماع ہی پر موقوف ہے۔ لیکن قیاس کی طرح اجماع کے اصول میں بھی بدلتے ہوئے حالات اور زمانے کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کی پوری پوری گنجائش رکھی گئی تھی۔ یعنی جس طرح ایک فقیہہ دوسرے فقیہہ کی رائے یا قیاس کو رد کر کے خود اپنی رائے و قیاس پر فیصلہ کر سکتا تھا۔ اسی طرح ایک گروہِ فقہا یا نسل کے اجماع یا ایک عہد اور زمانے کے اجماع کو دوسری نسل، گروہِ فقہا یا دوسرے عہد و زمانے کا اجماع منسوخ کر سکتا تھا۔ امام ابوالیسر البزدوی نے جو چوتھی اور پانچویں صدی کے درمیان ایک مشہور حنفی فقیہہ گزرے ہیں اپنی کتاب اصول الفقہ میں بڑی وضاحت سے لکھا ہے کہ کسی مسئلے پر بھی نیا اجماع پُرانے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ تاریخِ فقہ کی کتابوں میں ہم برابر پڑھتے رہتے ہیں کہ صدرِ اول میں ایک ہی مسئلے پر اہلِ کوفہ نے اپنا اجماع کر کے فیصلہ کر لیا اور اسی مسئلے پر اہلِ مدینہ نے مختلف اجماع کر لیا اور اسی طرح ایک پُرانے اجماع کو نئے اجماع سے بدل دیا گیا۔ تقریباً چوتھی صدی تک زندگی اور تازگی کا یہ عمل باقی رہا اور قوانینِ شریعت زمانے کے چیلنجوں اور تقاضوں کا جواب دینے کے قابل رہے۔ لیکن رفتہ رفتہ قیاس، رائے اور اجتہاد میں جمود کے ساتھ ساتھ اجماع بھی جمود کا شکار ہو گیا اور اب قرونِ وسطیٰ کے اجماع کے بعد کوئی دوسرا یا نیا اجماع ان کو منسوخ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔

جب یہ مسلّمہ ماخذِ شریعت جمود کا شکار ہو گئے تو دوسرے ماخذ جیسے اِستحسان، اِستصلاح یا مصالحِ مرسلہ، اِستصحاب، استدلال جن کو مختلف مذاہبِ فقہ نے ضروریات کے پیشِ نظر اختیار کیا تھا وہ بھی متروک کر دیئے گئے۔ اس طرح اسلام کا انتہائی متحرک اور دینامی (dynamic) نظامِ قانون ایک منزل پر آ کر ٹھہر گیا اور آٹھ سو سال سے محض تقلید کا پابند ہو کر رہ گیا۔ غرض فکرِ اسلامی کا یہ پانچواں دورِ تقلید و جمود جو چھٹی صدی سے شروع ہوا تھا کسی نہ کسی طرح آج تک جاری ہے۔ حالانکہ فکری انحطاط کے اس طویل دور میں دنیائے اسلام کے مختلف گوشوں سے تقلیدِ محض کے خلاف آوازیں بھی اُٹھتی رہیں جن کا جائزہ اب ہم چھٹے اور آخری دور میں لینے جا رہے ہیں۔

فکرِ اسلامی کے ارتقا کی تاریخ میں جس کو ہم چھٹے دور کا نام دے کر پیش کر رہے ہیں، وہ درحقیقت بجائے خود اس طرح کا دور نہیں ہے جس طرح کے پانچ ادوار کا ہم اب تک ذکر کر چکے ہیں جن میں فکر و عمل کی ایک واضح اور ہمہ گیر شکل اُبھر کر سامنے آتی ہے اور دنیائے اسلام کی اکثریت کے فکری رجحان اور طرزِ عمل کی ترجمانی کرتی ہے۔ لیکن بہتر وضاحت اور تفہیم کی خاطر جس کو ہم چھٹا دور فرض کر رہے ہیں، وہ پانچویں دَور ہی میں اُن افکار و خیالات کا اظہار ہے جو صدیوں سے طاری جمود و انحطاط کے ردِّ عمل کے طور پر عالمِ اسلام کے مختلف گوشوں سے ظاہر ہونا شروع ہُوا۔ چونکہ ان افکار و خیالات یا ردِّ عمل کا اظہار مختلف انداز میں ہُوا اس لیے ان کے اثرات اور نتائج بھی بہت ہی مختلف اور اکثر متضاد انداز میں ظاہر ہوئے۔

ایک عام اصول یہ ہے کہ جب بھی کوئی مذہبی جماعت معاشرتی، سماجی، سیاسی، اقتصادی اور اخلاقی زوال و انحطاط کا شکار ہو جاتی ہے تو وہ دو مختلف اور متضاد گروہوں یا مدرسہائے فکر میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ ایک گروہ کا موقف یہ ہوتا ہے کہ چونکہ ملّت اپنے بنیادی، خالص اور حرف بہ حرف مذہبی تعلیمات pure, original and pristine religious precepts سے ہٹ گئی تھی، اس لیے وہ زوال پذیر ہو گئی اور یہ کہ اس کو اپنی کھوئی ہوئی طاقت، توانائی اور زندگی واپس لانے کے لیے اپنے مذہب کے ابتدائی بنیادی، خالص اور حرف بہ حرف تعلیمات کی طرف واپس جانا چاہیے۔ اس مدرسۂ فکر کے حامیوں کو احیاء پسند، بنیاد پرست، حرف پرست، یا خالصیت پسند (revivalist, fundamentalist, literalist, purificationist) کہا جاتا ہے۔ ہم نے ان چاروں اصطلاحوں کا خاص طریقے سے اس لیے ذکر کیا ہے کہ اس موضوع پر لکھنے والے خصوصاً انگریزی زبان میں ان اصطلاحوں کا استعمال متبادل اور مترادف انداز میں کرتے ہیں اور حقیقتاً ان میں ایک دوسرے سے امتیاز کرنا مشکل بھی ہے اس لیے کہ ان چاروں اصطلاحوں کا اطلاق ایک ہی نظریۂ فکر پر کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس دوسرے گروہ کا موقف یہ ہوتا ہے کہ چونکہ ملّت بنیاد پرستی اور حرف پرستی میں اُلجھی رہی اور بنیادی مذہبی اصولوں کی روشنی میں اپنے کو تاریخ اور بدلتے ہوئے حالات کے مطابق نہ بنا سکی اس لیے زمانہ آگے بڑھ گیا اور وہ ملّت

پسماندہ ہو کر زوال و انحطاط کا شکار ہو گئی۔ اس مدرسۂ فکر کے حامیوں کو جدیدیت پسند، (modernist) کا نام دیا جاتا ہے۔ لیکن کبھی کبھی اس طبقے کے لیے مصلح یا reformist کا لفظ بھی استعمال کیا جاتا ہے جس سے اس لیے ذہنی اختلاط (confusion) پیدا ہوتا ہے کہ بعض مصنفین بنیاد و حرف پرست مدرسۂ فکر کے لیے بھی مصلح کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حضرت مجدّد الف ثانیؒ کے لیے جو درحقیقت بنیاد پرست، حرف پرست اور احیاء پسند تھے مُصلح یا (reformist) کا لفظ بھی استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح سر سید احمد خان اور سید امیر علی وغیرہ کو جو درحقیقت جدیدیت پسند تھے، مصلح بھی کہا گیا ہے۔ لیکن بعض شخصیات ایسی ضرور ہیں جن کو بجا طور پر صرف مصلح کہا جا سکتا ہے جو بنیاد پرستی اور حرف پرستی کے خلاف تو ضرور تھے لیکن اس کے باوجود ان کو جدیدیت پسند بھی نہیں کہا جا سکتا، جیسے شاہ ولی اللہ دہلوی اور مفتی محمد عبدہ مصری وغیرہ جو صرف قرونِ وسطیٰ کی روایات و افراط و تفریط کی اصلاح کرنا چاہتے تھے۔

بہر حال مندرجہ بالا دو واضح اور مبیّنہ طور پر متضاد گروہوں، بنیاد پرست اور جدیدیت پسند کے درمیان ایک تیسرا گروہ یا مدرسۂ فکر بھی ہے جس کو روایت پسند یا قدامت پسند traditionist or conservative کہا جاتا ہے۔ یہ اسکول ماضی کی تمام روایات اور گزشتہ نسلوں کے مسلک کو تسلسل کے ساتھ بعینہٖ باقی رکھنا جزوِ مذہب سمجھتا ہے اور اس میں ذرہ برابر تغیّر و تبدّل کو مذہب سے انحراف کے برابر سمجھتا ہے۔ درحقیقت اس وقت تعداد کے اعتبار سے مسلمانوں کا سب سے بڑا گروہ یہی ہے۔ غرض اس طرح ایک طرف تو بنیاد پرستی اور جدیدیّت کے درمیان کشمکش ہے اور دوسری طرف ان دونوں سے روایت پسند طبقہ نبرد آزما ہے۔ اس طرح جس کو ہم چھٹے دور کا نام دے رہے ہیں وہ ان ہی تین مدرسہائے فکر سے عبارت ہے اور آج کی فکرِ اسلامی بحیثیت ایک عبوری دور کے ان ہی تین مدرسہائے فکر کے گرد گھوم رہی ہے جس میں سے کوئی واضح اور متفقہ شکل فی الحال اُبھر کر سامنے نہیں آ سکی ہے۔ اور اس لیے اس دَور کو کوئی حتمی نام دینا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس کو ہم مختلف تحریکات کا عبوری دور بھی کہہ سکتے ہیں۔ احیاء پسندی اور بنیاد پرستی کا دور بھی کہہ سکتے ہیں، نئے مذہبی شعور کا دور بھی کہہ سکتے ہیں۔ تقلید و جمود کے خلاف احتجاج کا دور بھی

کہہ سکتے ہیں، اور نئے زمانے کے مقتضیات اور ان کے جوابات کا دور بھی کہہ سکتے ہیں۔ بہر حال ہم مندرجہ بالا تینوں مدرسہائے فکر کے نظریات کی تفصیلات میں جانے سے گریز کرتے ہوئے صرف ان کی طرف سرسری اشارے کریں گے تاکہ علامہ اقبال کا نقطۂ نظر واضح طریقے سے سامنے آسکے۔

بنیاد پرستی اور حرف پرستی کی تحریک سب سے زیادہ نمایاں اور طاقت ور انداز میں محمد بن عبدالوہّاب (متوفی ۱۲۰۶/۱۷۹۲) نے اٹھارویں صدی میں نجد سے شروع کی جو عام طریقے سے وہابی یا سلفی تحریک کے نام سے مشہور ہے۔ لیکن خود محمد ابن عبدالوہّاب کی تحریک کی فکری اساس امام محمد تقی الدین ابن تیمیہ (متوفی ۷۲۸/۱۳۲۸) نے چودھویں صدی میں رکھ دی تھی۔ امام ابن تیمیہ کا انتہائی گہرا تعلق (commitment) امام احمد ابن حنبل (متوفی ۲۴۱/۸۵۵) کے بنیاد پرست اہل الحدیث کے اسکول سے تھا جو قرآن و حدیث کے حرف بہ حرف اتباع کے علاوہ دوسرے تمام اندازِ فکر و عمل کو شدت سے مسترد کرتا چلا آرہا تھا۔ اس طرح ابن تیمیہ کی تحریک امام احمد بن حنبل کی تعلیمات کی صدائے بازگشت تھی اور محمد ابن عبدالوہّاب کی تحریک ان دونوں کے نظریات کا پُر تشدد احیاء۔ اگرچہ ابن تیمیہ کے نظریات کو خود ان کی زندگی یا اس کے بعد چند صدیوں تک کوئی نمایاں کامیابی حاصل نہ ہو سکی تھی لیکن ان کے نظریات بعد میں آنے والے بعض علماء کو ہمیشہ متاثر کرتے رہے لیکن کسی کو بھی عوام کی سطح پر پذیرائی حاصل نہ ہو سکی۔ بالآخر اٹھارویں صدی میں حنبلی۔ تیمیی نظریات وہابی یا سلفی تحریک کی شکل میں ایک بھرپور اور نئی طاقت کے ساتھ سامنے آئے اور پھر اس کے اثرات پورے عالمِ اسلام پر بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل اور ردِّ عمل کے انداز میں جس قدر گہرے اور دور رس ہوئے وہ کسی دوسری تحریک کے نہ ہو سکے۔

اٹھارویں صدی بہت سے اعتبارات سے اسلام کی تاریخ میں انتہائی نازک، پیچیدہ، پُر آشوب اور پُر آزمائش صدی ہے۔ خارجی اعتبار سے مسلمان تقریباً ہر جگہ اپنا سیاسی اقتدار اور حکومتیں کھو چکے تھے۔ مغربی طاقتوں کا تسلط بڑھتا جا رہا تھا۔ ایک ایک کر کے مسلم ممالک نوآبادیاتی نظام کا شکار ہو کر غلامی کی زنجیروں میں جکڑے جا رہے تھے۔ سیاسی اقتدار کے ساتھ مغربی ثقافت کے اثرات بھی مسلم معاشرے کو زندگی کی ہر سطح پر متاثر کر رہے تھے۔ داخلی اعتبار سے سیاسی و معاشی انحطاط کے نتیجے میں مذہبی، اخلاقی، علمی، معاشرتی انحطاط بھی پوری طرح چھا

چکا تھا۔

ان حالات میں محمد ابن عبدالوہّاب نے مسلم معاشرے کی تمام خرابیوں کا سبب سلفِ صالحین (جس سے مراد صحابہ، تابعین و تبع تابعین ہے) کی مکمل پیروی اور قرآن و سنت کے حرف بہ حرف اتباع سے انحراف تشخیص کیا۔ چنانچہ انھوں نے تبعِ تابعین کے بعد سوائے اہل الحدیث اور حنبلی مدرسۂ فکر کے تمام افکار و روایات کی انتہائی پُرزور مذمت کرتے ہوئے ان کے خلاف نہ صرف فکری انداز میں بلکہ عملی طریقوں سے جنگ شروع کی۔ اس میں سب سے پہلا نشانہ تصوّف تھا جو نہ صرف عوام بلکہ علماء اور مذہبی قیادت کی اکثریت کے مذہبی جذبات کے اظہار کا مقبول ترین ذریعہ بن چکا تھا۔ محمد ابن عبدالوہّاب نے نہ صرف نظریۂ وحدت الوجود، صوفیا اور اولیاء سے عقیدت، ان کی قبور کا احترام، ذکر اور مراقبے کے حلقوں اور تصوّف کے دوسرے 'غیر معیاری' طریقوں (Unity of Being, monism, extravagant forms of dhikr, rustic orders and brotherhoods, ecstatic practices and other sufi rituals.) کو بلکہ امام غزالی کے 'خالص اور معیاری' تصوّف کو بھی غیر اسلامی اور غیر شرعی قرار دے دیا۔ ان کے نزدیک تصوّف کی تمام مروّجہ شکلیں شرک کے مترادف ہیں[۱۴]۔ اس اعتبار سے وہابی تحریک ہندوستان کے اہل الحدیث اور دوسرے بنیاد پرستوں کی تحریکوں سے مختلف ہو جاتی ہے جن میں بنیاد پرستی کے ساتھ ایک خاص طرح کے 'محدود و معیاری' تصوّف کے لیے گنجائش رکھی گئی تھی۔

تصوّف کے ساتھ ساتھ محمد ابن عبدالوہّاب نے سوائے حنبلی مدرسۂ فقہ کے جو اپنے نظریات اور کردار میں بنیاد پرست و حرف پرست تھا، تمام دوسرے مدرسہائے فقہ کو بھی کلیتاً رد کیا۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ نہ صرف ان مدرسہائے فقہ کے وضع کردہ قیاس، استحسان، مصالحِ مرسلہ، استصحاب وغیرہ کے اصولوں کو رد کیا جائے بلکہ اجماع اور تقلید کے اصولوں کو بھی کلیتاً رد کیا جائے جن کے ذریعہ قرونِ وسطیٰ کا ورثہ اٹھارویں صدی تک پہنچا تھا۔ اس لیے کہ جب تک اجماع کو رد نہ کیا جائے تمام مذاہبِ فقہ اور قرونِ وسطیٰ کے مذہبی روایات جن کو اجماع کے اصول نے مستند بنایا تھا رد نہیں کیا جا سکتا تھا۔ لیکن قرونِ وسطیٰ اور مذاہبِ فقہ کے اجماع اور

تقلید کو اس وقت تک رد کرنا ممکن نہ تھا جب تک کہ بابِ اجتہاد کو پھر سے نہ کھولا جائے۔ اس لیے کہ یہ اجتہاد ہی کا اصول تھا جس کے ذریعے نہ صرف فقہی مذاہب بلکہ اسلام کے تمام افکار و علوم دورِ وحیؔ و رسالت سے آگے بڑھے اور ترقی پذیر ہوئے تھے۔ اور پھر اسی بابِ اجتہاد بند کرنے کی وجہ سے ان میں جمود آیا تھا۔ لہٰذا اب اگر ان بارہ صدیوں کے علوم و افکار اور 'اجماع' کو ختم کر کے قرآن و سنت کے لفظی اتباع کی طرف واپس جانا ہے تو پھر اسی اجتہاد کے اصول کے ذریعہ جانا ہوگا۔ لہٰذا محمد ابن عبدالوہّاب نے اجماع و تقلید کی مخالفت کی اور بابِ اجتہاد کے پھر سے کھولے جانے کی پُرزور حمایت[19]۔ آئندہ صفحات میں ہم دیکھیں گے کہ اٹھارویں صدی سے شروع ہونے والی تمام تحریکات کا خواہ وہ بنیاد پرست ہوں یا جدیدیت پسند یا اصلاحی، سب کا مشترک نقطہ بابِ اجتہاد کا کھولنا اور قرونِ وسطیٰ کے اجماع اور تقلید کو ختم کرنا ہے لیکن ان کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔

محمد ابن عبدالوہّاب سے تقریباً نصف صدی قبل ہندوستان میں بنیاد پرستی کی تحریک حضرت شیخ احمد سرہندی رحمۃ اللہ علیہ متوفیٰ ۱۰۳۴/۱۶۲۵ء نے شروع کی۔ شیخ سرہندیؒ کو مجدد الف ثانی (Reviver or Renovator of the second millennium)

کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ لقب بجائے خود ان کی تحریک کی ترجمانی کرتا ہے یعنی وہ اسلام کے دوسرے ہزار سالہ دور میں صدرِ اوّل کے اسلام کا احیاء کرنے والے تھے۔ اس اعتبار سے حضرت مجدد الف ثانی کی تحریک وہابی یا سلفی تحریک کے بنیاد پرست نظریات کی پُرزور نقیب تھی اور یوں یہ دونوں تحریکیں اپنے مقصد میں ایک دوسرے سے بہت قریب ہیں۔ پھر بھی حضرت شیخ سرہندیؒ کی تحریک سلفی تحریک سے اس اعتبار سے مختلف تھی کہ محمد ابن عبدالوہّاب نے تصوف کو کلیتاً مسترد کر دیا تھا جبکہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ نے اپنی احیاءِ ماضی کی تحریک میں نقشبندی سلسلہ تصوف کو بنیاد بنایا تھا، اور نقشبندی تصوف کی ترویج و اشاعت کو اپنی تحریک کا اہم حصہ قرار دیا تھا۔ چنانچہ انھوں نے ایک طرف تو ہندوستان کے دوسرے معروف، مقبول اور مروجہ صوفی سلسلوں کے نظریۂ وحدت الوجود کو مسترد کرتے ہوئے اس کو نظریہ وحدت الشہود تک پہنچنے کا صرف ایک ذریعہ یا راستہ قرار دیا۔ لیکن خود ابن العربی

کے خیالات کو جنھوں نے نظریہ وحدت الوجود کی علمی اور فلسفیانہ سطح پر سب سے زیادہ ترویج و اشاعت کی تھی کفر و زندقہ قرار دیا[20]۔ دوسری طرف حضرت شیخ سرہندیؒ نے طریقت کی داخلیت اور شریعت کے تمام ظواہر کو نہ صرف ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم بتایا بلکہ ان دونوں کو ایک ہی حقیقت قرار دیا اور اس طرح درحقیقت عملی سطح پر طریقت اور شریعت میں کوئی امتیاز باقی نہ رکھا۔ مثال کے طور پر وہ اپنے ایک خط میں تحریر فرماتے ہیں:۔

"طریقت اور شریعت مکمل طریقے سے ایک ہی ہیں اور ان میں ایک دوسرے سے بال کے برابر بھی فرق نہیں۔ یہ دونوں (طریقت و شریعت) اس طرح ہیں جیسے کسی چیز کا اجمال اور اس کی تفصیل۔"[21]

اب جہاں تک حضرت مجدد الف ثانیؒ کے نظریۂ شریعت کا تعلق ہے تو اس کو سمجھنے کے لیے صرف اتنا اشارہ کرنا کافی ہوگا کہ ان کے نزدیک شریعت اور اس کے اتباع کا مفہوم بالکل ویسا ہی تھا جیسا امام احمد بن حنبلؒ اور اہل الحدیث کے داہنے بازو کا رہا تھا بلکہ شاید اس سے بھی کچھ زیادہ ہی سخت گیر جس میں استحسان، مصالحِ مرسلہ، مقامی رسم و رواج، سماجی قوانین اور عرف و عادات وغیرہ کے لیے کوئی گنجائش نہ تھی بلکہ یہ تمام چیزیں بدعت، کفر اور زندقے میں داخل تھیں۔ ان کے نزدیک روزمرہ کے معمولاتِ زندگی اور معمولی سے معمولی معاشرتی معاملات میں بھی شریعت کی حرف بحرف پابندی لازمی تھی جس کی ہدایات ان کے ان سیکڑوں خطوط میں پھیلی ہوئی ہیں جو انھوں نے اپنے خلفاء اور شاگردوں کو لکھے تھے۔[22]

سترہویں صدی کے ہندوستانی مسلمانوں کے لیے حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی تحریک ایک بہت بڑا ذہنی، معاشرتی اور سماجی انقلاب تھی۔ اس کا مثبت نتیجہ تو یہ ہوا کہ بہت سے ایسے رسم و رواج جو ہندوؤں سے مسلمانوں میں آ گئے تھے ان کو ختم کیا جا سکا۔ اکبر کے آزاد مذہبی خیالات اور اس کے اثرات کا سدّباب ہو گیا اور مسلمانوں میں اسلامی تشخص کی حفاظت کا جذبہ پھر سے بیدار ہو گیا۔ لیکن منفی اثرات یہ ہوئے کہ اس سخت گیر رویے کے باعث غیر مسلموں میں اسلام قبول کرنے کا جو عمل سُہروردیہ، قادریہ، اور خصوصاً چشتیہ سلسلوں کے ذریعے اسلامی پیغام

محبت، رواداری اور انسانیت کے اصولوں پر جاری تھا تقریباً ختم ہوگیا۔ اس کے علاوہ مسلمان جو پہلے ہی فرقے وارانہ اختلافات و افتراق کا شکار تھے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے مسئلے اور شریعت کے اس قدر سخت گیر اور حرف پرستانہ ترجمانی سے مزید اختلافات و افتراق کا شکار ہوگئے۔ پھر بھی حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی تحریک ہندوستانی اسلامی فکر کے لیے ایک نیا سنگ میل ثابت ہوئی۔

بہر حال چونکہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کی تمام تر توانائیاں ہندوستانی اسلامی تصوّف کی اصلاح و تطہیر اور مسلمانوں کو غیر اسلامی رسم و رواج سے روکنے پر صرف ہوگئیں اس لیے ہم کو ان کے یہاں علمی سطح پر تقلید، اجماع اور اجتہاد جیسے اہم مسائل پر بہت کم مواد ملتا ہے لیکن بہت جلد ہی ہندوستانی اسلام نے ایک عظیم مصلح اور مفکر عالم دین پیدا کیا جس نے ان بنیادی مسائل میں برصغیر کے مسلمانوں کی رہبری کی اور فکر و عمل کی نئی راہیں کھولیں۔

یہ مصلح و مفکر عالمِ دین حضرت شاہ ولی اللہ کی شخصیت تھی جو دہلی کے ایک جلیل القدر علمی و روحانی خانوادے میں حضرت مجدد الف ثانی کی وفات کے اٹھتر (۷۸) سال بعد ۱۷۰۲ء میں پیدا ہوئے۔ آپ کی عمر صرف چار سال کی تھی جب خاندانِ مغلیہ کے آخری اولوالعزم باصلاحیت اور طاقتور تاجدار عالمگیر اورنگ زیب کی وفات ہوئی جس کے ساتھ ہی مغل سلطنت تیزی سے زوال پذیر ہونے لگی اور جس تیزی سے مغلیہ حکومت کا زوال ہو رہا تھا، اسی تیزی سے مسلم معاشرہ بھی اخلاقی، دینی اور فکری انحطاط کا شکار ہو رہا تھا۔ اس موقع پر ہم شیخ محمد اکرام کی رودِ کوثر سے ایک اقتباس پیش کریں گے جس میں وہ شاہ ولی اللہ کے حالات میں اورنگ زیب کے وقت ہی سے مسلم معاشرے کے کردار و عمل کی زبوں حالی پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

"اورنگ زیب اپنے ہمراہیوں کی اخلاقی کمزوریوں سے خوب واقف تھا۔ وہ بار بار اپنے رقعات میں دیانت دار کاروان ملازموں کی کمی پر آنسو بہاتا ہے۔ ایک جگہ لکھتا ہے۔ آدم ہوشیار، امانت دار، خدا ترس، ابادان کار کمیاب۔

"پوچھنے والے پوچھیں گے کہ عجیب معاملہ ہے کہ اسلامی ہندوستان کا سب سے زیادہ مذہب پرست بادشاہ برسرِ اقتدار ہے۔ ہر طرف اہلِ شرع کا بول بالا ہے، لیکن وہی انسانی

خوبیاں جن کے لیے مذہب مفید بتایا جاتا ہے، مفقود ہوگئی ہیں اور بادشاہ خود کہتا ہے کہ راستی خدا ترسی، امانت داری کمیاب بلکہ نایاب ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ شرع اور فقہ کی گرم بازاری سے باطنی برائیوں کا علاج نہیں ہوتا۔ ان کی نظر ظاہر پر ہوتی ہے۔ (محتسب را درون خانہ چہ کار؟) ان کا کام شعائرِ اسلامی کی حفاظت ہے، قمار بازی کا سدِ باب، شراب نوشی کی بندش، جزیے کا نفاذ، نئے بت خانوں کی ممانعت، صغائر و کبائر پر سزا دہی، ان پر فقیہہ زور دیتے ہیں۔ لیکن روحانی اور باطنی کوتاہیوں کا ان سے مداوا نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ چیزیں فقہا کے حیطۂ اختیار سے باہر ہیں۔

"سرہند سے بے شک ایک تحریک اٹھی تھی جس نے کتنی مخلص اور سمجھدار ہستیوں کو متاثر کیا۔ لیکن یہ تحریک تجدیدی (بنیاد پرستی) تھی۔ اصلاحی نہ تھی۔ اس کی بنیاد اپنی فوقیت کے احساس اور اغیار سے نفرت اور عداوت پر تھی۔ اپنی کوتاہیوں کا ازالہ کرنا اس کا مقصد نہ تھا اور پھر اس تحریک میں مفید ہونے کی جتنی صلاحیت تھی اس کا راستہ واقعات نے بند کر دیا۔ مشائخیت روحانیت پر غالب آگئی اور تجدیدی تحریک قیومیت کے سراب میں گم ہوگئی۔ جب خواجہ محمد معصوم کی وفات ہوئی تو ان کے وارثوں میں سے ہر ایک نام نہاد قیومیت کا دعویدار تھا سب ہی آپس میں لڑ رہے تھے کہ قیوم میں ہوں اور دنیا میرے سر پر قائم ہے ......

"یہ تھے حالات، جب دہلی کے ایک نامور عالم کے گھر اخیر عمر میں ایک فرزندِ ارجمند تولد ہوا جس کی قسمت میں لکھا تھا کہ وہ ان حالات کی اصلاح میں ہاتھ پاؤں مارے اور اس اخلاقی اور روحانی انحطاط کا سدِ باب کرے۔" [صفحہ ۲۳]

عصرِ حاضر کے ایک مشہور اور مستند مورخ شیخ محمد اکرام نے ان چند سطروں میں اس وقت کے مسلم معاشرے کے انحطاط، اس کی دین و مذہب کے اخلاقِ حسنہ سے تہی دامنی، عام اخلاقی قدروں کا فقدان، ظاہری و رسمی اسلام پر زور اور فقہی مسائل پر اختلافات و مناظرے لیکن اصل مقاصدِ اسلام و شرع سے غفلت اور بنیاد پرستی و حرف پرستی کی مجددی تحریک کی ناکامی اور منفی اثرات کی بڑی جامع ترجمانی کی ہے اور اسی لیے ہم نے اس قدرے طویل اقتباس کو من و عن نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ شیخ اکرام کے اس تبصرے کی روشنی میں حضرت شاہ ولی اللہ کے مشن کی اہمیت

اور مشکلات اور ان کی خدمات کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے۔ یہاں پر ہم اتنا اضافہ اور کریں گے کہ جب اورنگ زیب ایسے طاقت ور اور اسلام پرست بادشاہ کے آخری دورِ حکومت میں یہ حالت تھی تو شاہ صاحب کے عہدِ شباب میں جب مغلیہ حکومت اپنی زندگی کی آخری سانسیں لے رہی تھی اور دہلی بار بار لٹ رہی تھی تو مسلم معاشرے کی ذہنی، فکری، اخلاقی اور اقتصادی پستی کا کیا عالم ہوگا اور ان حالات میں ایک زوال زدہ اور مایوس معاشرے کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے مذہبی اور فکری سطح پر قیادت کرنا کس قدر دشوار ہوگا۔ بہر حال اس مقالے میں ہم حضرت شاہ ولی اللہ کے دینی، مذہبی اور سیاسی افکار و تعلیمات کی تفصیلات میں تو نہیں جا سکتے البتہ انھوں نے جس جرأت مندانہ اور مجتہدانہ انداز میں دین و شریعت کے فلسفے، قوانینِ شریعت و فقہ کے ارتقاء اور استنباط کے اصول اور اجماع، تقلید اور اجتہاد جیسے اہم مسائل کی تشریح اور تعبیرِ نو کی ہے۔ ان کی طرف چند اشارے کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ان کا تعلق ہمارے موضوع سے براہِ راست ہے۔

مندرجہ بالا سطور میں ہم تاریخ اسلام میں اٹھارویں صدی کے انتہائی نا مساعد اور ہمت شکن خارجی اور داخلی حالات کی طرف اشارہ کر چکے ہیں۔ ان حالات کے ردِّ عمل میں دو پر زور اور طاقتور تحریکیں تقریباً ایک ساتھ شروع ہوئیں۔ ایک نجد سے شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک اور دوسری برِّ صغیر سے شاہ ولی اللہ کی تحریک۔ ابن عبدالوہاب کی تحریک کا اوپر ذکر ہو چکا ہے جو شاہ ولی اللہ کے ہم عمر و ہم عصر تھے۔ ابن عبدالوہاب ۱۷۰۳ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۹۲ء میں فوت ہوئے اور شاہ ولی اللہ ۱۷۰۲ء میں پیدا ہوئے اور ۱۷۶۲ء میں انتقال کیا۔ شاہ صاحب نے اپنی تحریک ابن عبدالوہاب سے چند سال قبل شروع کر دی تھی۔ اگرچہ یہ دونوں بزرگ تحصیلِ حدیث کے لیے تقریباً ایک ہی زمانے میں یا فوراً ایک دوسرے کے بعد مدینہ منورہ میں مقیم تھے اور اس کا بھی قوی امکان ہے کہ دونوں کے بعض اساتذہ بھی مشترک ہوں لیکن ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا کہ ان دونوں کی ملاقاتیں ہوئی ہوں اور ایک دوسرے کے خیالات و افکار سے متاثر ہوئے ہوں۔ پھر یہ کہ ان دونوں کے نقطہائے نظر، فکری مواد، شریعت و قوانینِ فقہ کی تشریحات و تعبیرات اور سب سے اہم یہ کہ مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کے لیے طریقۂ فکر و عمل میں بہت ہی واضح اور مبیّن اختلافات ہیں۔

مثلاً ابن عبدالوہاب تصوّف کو اس کی تمام شکلوں میں غیر اسلامی سمجھتے تھے جبکہ شاہ صاحب خود صاحبِ طریقت مرشد تھے اور شریعت و طریقت دونوں کو اسلامی فکر و عمل کے اجزائے ترکیبی ہونے کے سختی سے قائل تھے (حالانکہ اپنے ابتدائی دور میں ابن عبدالوہاب خود بھی تصوّف سے منسلک تھے لیکن اپنی تحریک شروع کرنے سے پہلے ہی تصوّف کے سخت ترین مخالف ہو گئے اور اپنی تحریک کی بنیاد ہی تصوّف کی مخالفت پر رکھی) مختصراً یہ کہ ابن عبدالوہاب کی تحریک بنیادی طور پر حرف پرستی، بنیاد پرستی اور تجدیدی تھی جبکہ شاہ صاحب کی تحریکِ اصلاحی، اور اپنے دور کے اعتبار سے بہت حد تک ترقی پسندانہ تھی۔ بہر حال اٹھارویں صدی کی ان دونوں تحریکوں نے عالم اسلام پر اپنے اپنے گہرے اور دور رس اثرات قائم کیے اور بعد کی تمام تحریکیں ان میں سے کسی ایک سے ضرور متاثر ہوئیں۔ نتیجے کے طور پر وہابی تحریک اپنے بانی کے نظریات کو آگے بڑھاتے ہوئے دنیائے اسلام کے مختلف حصوں میں سخت گیر بنیاد پرست تحریکیں پیدا کرتی رہی جبکہ شاہ صاحب کی تحریک آگے چل کر متضاد اور مختلف مکاتبِ فکر میں تقسیم ہو گئی۔

بہر حال حضرت شاہ ولی اللہ کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ وہ نہ صرف برِّصغیر بلکہ پورے عالم اسلام کی ان معدودے چند فکر انگیز ہستیوں میں سے ہیں جنھوں نے قوانینِ شریعت فقہ کے ارتقاء اور اسلامی اقدار کو عمرانی، آفاقی اور تاریخی تناظر میں سمجھنے کی کوشش کی ہے اگرچہ اس میں بحیثیت مجموعی ہم آہنگی اور ارتباط کی اکثر کمی نظر آتی ہے لیکن پھر بھی یہ بات بہت اہم ہے کہ اٹھارویں صدی کے ایک عالمِ دین نے ان مسائل پر غیر روایتی انداز میں غور کرنے کی کوشش کی ہے۔ خصوصاً فقہِ اسلامی کے ارتقاء اور قوانینِ شریعت کے فلسفے میں وہ عمرانی اصولوں کے پیشِ نظر رسم و رواج اور مختلف قوموں اور زمانوں کی مروّجہ عادات و خصائل کو اساسی حیثیت دیتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں۔

" ارتفاقات (افادیت شرع) میں رسوم کا وہی درجہ ہے جو انسان کے جسم میں قلب کا ہے۔ شریعت نازل ہونے کے وقت انہی کو سب سے پہلے پیشِ نظر رکھا جاتا ہے۔ بالفاظ دیگر رسوم کی اصلاح اور ان میں مناسب شکست و ریخت کرنا نازل شدہ شریعت میں ایک

مقصود بالذات چیز ہوتی ہے۔ نوامیسِ الٰہیہ (شریعت) میں انہی کے متعلق بحث ہوتی ہے اور کلام مقدس میں ان کے متعلق اشارات پائے جاتے ہیں۔ ان رسومات کا ماخذ مختلف ہوتا ہے۔ کبھی تو وہ اہلِ دانش و بینش کے استنباط کے نتائج ہوتے ہیں اور کبھی ان لوگوں کا الہام ان کا ماخذ ہوتا ہے جو موئید بالغیب ہیں۔ ان رسوم کی نشر و اشاعت کے بھی مختلف اسباب ہوتے ہیں مثلاً یہ کہ اس رسم کی ابتدا کسی عظیم الشان بادشاہ سے ہوئی جس کی اطاعت ناگزیر سمجھی جاتی تھی۔

"دوسری صورت یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کے دلوں میں کوئی خیال یا عقیدہ بیٹھا ہوا ہو اور وہ رسم اس کا مجسم ہو۔ اس قسم کی رسوم اختیار کرنے پر لوگ اپنے آپ کو طبعاً مائل پائے ہوں . . . رسوم کا اصل مقصد یہ ہے کہ ارتفاقات صالحہ کو کسی نہ کسی صورت میں محفوظ رکھا جائے اس لیے کہ ان کی اصلیت نیکی اور مصلحت پر مبنی ہوتی ہے اور اس لیے ہم رسوم کو مطلقاً باطل یا عبث نہیں کہہ سکتے۔" [۲۴]

اس اقتباس سے ہم تین نتائج اخذ کر سکتے ہیں ایک تو یہ کہ شاہ صاحب اسلامی شریعت کی آفاقیت کے لیے مختلف قوموں کے رسوم کو شریعت کا جزو لاینفک سمجھتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس طرح وہ اپنے ہندوستانی پیش رو حضرت مجدد الف ثانیؒ اور نجدی ہم عصر شیخ ابن عبدالوہاب سے مکمل طور پر اختلاف کرتے ہوئے بنیاد پرستی اور حرف پرستی کو مسترد کرتے ہیں۔ اور تیسری سب سے اہم بات یہ کہ شاہ صاحب کے نزدیک قرآن مجید کے قانونی احکام کا بنیادی مواد زمانہ جاہلیت کے رسم و رواج تھے۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ بڑی وضاحت سے ہدایت کرتے ہیں۔

"اگر تم رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت غرا کے معانی اور اس کا طریق تشریح سمجھنا چاہتے ہو تو تمہارے لیے ضروری ہے کہ پہلے عہدِ جاہلیت کے علوم و عقائد اور اعمال و رسوم سے آگاہی حاصل کرو کیونکہ یہی مواد ہے جس کو سامنے رکھ کر آپؐ نے تشریع کے فرائض انجام دیے۔" [۲۵]

اس کا واضح مطلب یہ ہوا کہ تشریع کے دورِ اول میں عرب رسم و رواج اور قوانین کا پورا

لحاظ رکھا گیا اس لیے کہ اسلام کے پہلے مخاطب وہی تھے اب جس جس قدر زمانہ اور حالات بدلتے جائیں گے تشریع کی تفصیلات و تشریحات بھی اقوام کی ضروریات و حالات کے مطابق قرآن کے بنیادی اصولوں کے پیش نظر تشکیل پاتی رہیں گی۔ چنانچہ ایک دوسرے مقام پر زیادہ وضاحت سے فرماتے ہیں:۔

"اس قسم کی شریعت کے لیے جس کا مقصد تمام اقوامِ عالم کی اصلاح ہو، اس کے حق میں تشریع کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ شعائر اور حدود اور مصالح عامّہ کے باب میں اس قسم کی عادات کو ملحوظ رکھا جائے جس میں اس نبی کی بعثت ہوئی ہے۔ لیکن ساتھ ہی آنے والی نسلوں (اور اطراف و اکناف عالم میں رہنے والی اقوام) پر بھی سختی نہ کی جانی چاہیے اور ایک تنگ و محدود دائرے میں ان کو محبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے۔"

اس طرح شاہ صاحب نے بڑی وضاحت سے یہ بات کہہ دی ہے کہ چونکہ شریعتِ اسلامیہ آفاقی و دائمی ہے اس لیے تمام اقوامِ عالم اور تمام ادوار اور زمانوں اور ان کے معاشرتی پس منظر کے اعتبار سے ان کی تشریح و تعبیر تو ہوتی رہے گی۔ نتیجتاً کسی ایک زمانے، قوم یا معاشرے میں تشکیل پانے والے قوانین دوسری اقوام اور زمانوں کے لیے حتمی قرار نہیں دیے جا سکتے۔ یہاں پر خاص طریقے سے یہ جملہ "ولا یضیق کل التضیق علی الاخرین الذین یاتون بعد" یعنی بعد میں آنے والی نسلوں پر سختی نہ کی جائے یا بالفاظِ دیگر ایک تنگ و محدود دائرے میں ان کو محبوس رکھنے کی کوشش نہ کی جائے انتہائی بلیغ اور لائق غور ہے۔

چنانچہ شاہ صاحب کے متذکرہ بالا اصول کی روشنی میں ہم چوری اور زنا کی سزاؤں کو بطور مثال پیش کر سکتے ہیں جن کے لیے قرآن مجید میں حکم موجود ہے اور ان سزاؤں پر اسلام کے بالکل ابتدائی دور میں عمل بھی ہوا ہے لیکن خلافت عباسیہ (۱۳۲-۷۵۰) کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد یہ سزائیں نافذ ہوتی نظر نہیں آتیں اور نہ یہ نظر آتا ہے کہ ان قرآنی حدود کے جاری نہ کیے جانے پر علماء نے کوئی احتجاج کیا ہو۔ اس کی تاویل عراق کے مشہور اسکالر ڈاکٹر

جواد علی نے شاید شاہ صاحب ہی سے متاثر ہو کر اس طرح کی ہے کہ عربوں میں یہ سزائیں زمانۂ جاہلیت میں رائج تھیں اور وہ معاشرتی طور پر ان سے مانوس تھے اس لیے ان سزاؤں کو باقی رکھا گیا لیکن جب غیر عرب یا عجمی اقوام اسلام میں داخل ہوئیں اور تعداد کے اعتبار سے بھی مسلمان عربوں سے زیادہ ہوگئیں اور تمدنی و معاشرتی اعتبار سے ان کا اثر و رسوخ بڑھ گیا تو پھر ان سزاؤں کے اجرا پر سختی نہیں برتی گئی اور ان کے بجائے دوسری قسم کی سزائیں جن سے غیر عرب اقوام زیادہ مانوس تھیں اختیار کر لی گئیں جیسا کہ سعودی حکومت کو مستثنیٰ کر کے اسلامی مملکتوں میں آج تک ہو رہا ہے۔[27]

قوانینِ شریعت کے بارے میں شاہ صاحب کا متذکرہ بالا نقطۂ نظر سمجھنے کے بعد تقلید و اجتہاد کے متعلق ان کے نظریات کا سمجھنا بہت آسان ہو جاتا ہے اور یہ کہ وہ تقلید کی کیوں مخالفت کرتے ہیں اور اجتہاد کو ہر زمانے میں کیوں ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لیے اب ہم تفصیلات میں جائے بغیر ان کے دو اقتباس پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔ تفہیماتِ الٰہیہ میں کہتے ہیں کہ :۔

"اُمت کے لیے کبھی وہ وقت نہیں آئے گا کہ کتاب و سنت کی روشنی میں اجتہاد کی ضرورت نہ ہو۔"[28]

اور پھر یہی بات ایک دوسری تصنیف میں زیادہ وضاحت کے ساتھ یوں بیان فرمائی ہے۔

"چونکہ مسائل لامحدود ہیں اور جب تک دنیا ہے یہ پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور کتبِ فقہ میں جو کچھ درج ہے وہ ناکافی ہے۔ اس بنا پر ہر زمانے میں مجتہدین کا ہونا ضروری اور اجتہاد فرض ہے۔ البتہ چونکہ اب کوئی مجتہد ائمۂ مجتہدین کی کوششوں سے بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر یہ اجتہادِ مستقل نہیں ہوگا جیسا کہ امام شافعی کا اجتہاد تھا۔"[29]

یہاں پر صرف اس قدر وضاحت ضروری ہے کہ شاہ صاحب اجتہاد کی دو قسمیں کرتے ہیں۔ ایک اجتہادِ مستقل یا مطلق اور دوسرا اجتہادِ منتسب یا مقید۔ اجتہادِ مستقل کی تعریف

شاہ صاحب نے یہ کی ہے کہ وہ ایسا اجتہاد ہے جیسا کہ امام شافعی کا تھا یعنی امام شافعی کی رسائی احکامِ شریعہ کے مآخذ تک براہِ راست تھی اور تابعین و تبعِ تابعین کے عہد سے قریب ہونے کے باعث ان مآخذ کے صحت و سقم اور قوت و ضعف کو جانچنے اور پرکھنے کے مواقع ان کو زیادہ آسانی سے میسر تھے اس لیے امام شافعی اپنے اجتہاد میں کسی کے مقلد نہیں تھے بلکہ مجتہدِ مطلق تھے۔ شاہ صاحب نے اگرچہ صرف امام شافعی کا نام لیا ہے لیکن باقی ائمۂ فقہ کو بھی ان پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ شاہ صاحب کے نزدیک اس اجتہادِ مطلق کا ان ائمہ کے ساتھ انقطاع ہو گیا۔ اب آئندہ جو کوئی بھی مجتہد ہوگا اسے لامحالہ ان ائمۂ فقہ کے نظائر و دلائل کو پیشِ نظر رکھنا ہوگا اور ان کے جمع کردہ سرمایۂ احکام و مسائل پر اسی طرح نظر رکھنا ہوگی جس طرح بعد میں آنے والے کسی بھی بڑے سے بڑے جج یا وکیل کو اپنے ماقبل جج یا وکیل کے نظائر و دلائل کو پیشِ نظر رکھنا ہوتا ہے یا ایک محقق کو اپنے پہلے والے محقق کی تحقیقات کو سامنے رکھنا پڑتا ہے اور یہی مطلب اجتہاد کی دوسری قسم یعنی اجتہادِ منتسب یا مقید کا ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ شاہ صاحب اجتہادِ مطلق کو ماورائے تنقید سمجھتے تھے یا یہ کہ ان مجتہدینِ فقہ سے جو کچھ منقول ہے اس پر تنقید کرنا یا ان سے انحراف یا اختلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ ائمہ کے خود باہمی اختلافات اور ان کے تلامذہ کا ان سے اختلاف خود اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ہمارے پاس قرآن و سنت سے دوسری طرح کے دلائل ہوں تو ہم بھی ائمہ کی رائے سے اختلاف کر سکتے ہیں۔ یہ بات شاہ صاحب نے تفہیماتِ الٰہیہ میں ذرا دوسرے انداز میں کہی ہے جہاں وہ اس بات کی تلقین بھی کرتے ہیں کہ فقہِ حنفی اور فقہِ شافعی کو ایک دوسرے میں ضم کر دیا جائے۔[30] بہر حال اگرچہ شاہ صاحب چوتھی صدی کے بعد اجتہادِ مطلق کو مسدود مانتے ہیں لیکن خود ہی اس کے قائل بھی ہیں کہ

"ایک سے زیادہ ائمہ نے اس کی تصریح کی ہے کہ علامہ جلال الدین سیوطی اور امام غزالی اجتہادِ مطلق کے درجے کو پہنچے ہوئے تھے۔"[31]

اس کے علاوہ شاہ صاحب کے ایک ہم عصر اور برِصغیر کے عظیم عالم مولانا عبدالعلی فرنگی

محلی جن کو خود شاہ صاحب نے بحرالعلوم کا لقب دیا تھا اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

"اجتہادِ مطلق کی نسبت لوگ کہتے ہیں کہ وہ ائمہ اربعہ پر ختم ہو گیا چنانچہ ان حضرات کے نزدیک امت پر ان اماموں کی تقلید واجب ہے۔ لیکن یہ سب من مانی باتیں ہیں اور ان حضرات کے پاس اس کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس بنا پر ان باتوں کی پروا نہ کی جائے۔"[صہ ۳۴]

بہر حال یہ بات اب واضح ہو گئی کہ شاہ ولی اللہ اجتہاد کو ہر زمانے میں واجب سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ اجتہادِ منتسب ہی کیوں نہ ہو۔ اور اجتہاد بجائے خود تقلید کی نفی ہے۔ اور جب تقلید کے بجائے ہر دور میں نیا اجتہاد ہو گا تو پہلے کے تمام اجماع خود بہ خود ختم ہو جائیں گے اور نئے اجتہاد پر نیا اجماع ہو گا۔

شاہ ولی اللہ کے افکار برِصغیر کی تاریخ فکرِ اسلامی میں انتہائی اہم سنگِ میل ثابت ہوئے، اس لیے کہ نہ صرف بعد کی تمام تحریکیں ان سے متاثر ہوئیں بلکہ بڑی حد تک شاہ صاحب کے افکار ان تحریکات کا سرچشمہ بنے، اگرچہ ان کا اظہار ایک دوسرے سے مختلف اور متضاد شکلوں میں سامنے آیا۔ ایک مکتبِ فکر تو ردِ تقلید میں احیاء پسندی اور حرف پرستی یا بنیاد پرستی کا حامل ہو گیا اور بالآخر اہل الحدیث کی منظم تحریک کی شکل میں سامنے آیا۔ دوسرے مکتبِ فکر کو ترقی پسندانہ کہا جا سکتا ہے جو بالآخر مولانا عبید اللہ سندھی کے انقلاب اور ترقی پسند خیالات کی شکل میں ظاہر ہوا۔ تیسرا اسکول جدیدیت پسندی کی شکل میں سرسید احمد خان کی تحریک میں ابھرا۔ البتہ روایت پسند یا قدامت پسند (traditionists-conservatives) طبقہ جو مسلمانوں کی اکثریت پر مشتمل تھا اور اس وقت بھی ہے ان تینوں مکاتبِ فکر سے الگ تھلگ قرونِ وسطیٰ کی روایات پر باقی رہا۔

بہر حال جیسا کہ ہم اوپر بھی ذکر کر چکے ہیں مندرجہ بالا تینوں مختلف الخیال مکاتبِ فکر میں، روایت پسند طبقے کو مستثنیٰ کرتے ہوئے، جو نقطہ مشترک ہے وہ یہ کہ یہ سب تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی اجازت و ضرورت پر متفق ہیں۔ لیکن اس سے ان کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متضاد ہیں۔ بنیاد پرست اور اہل الحدیث تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت اس لیے کرتے ہیں کہ اس طرح قرونِ وسطیٰ کی تمام تشریحات و تعبیرات اور اجماع کو مسترد کر کے

قرآن و حدیث کی حرف پرستی کی طرف واپس لایا جا سکے۔ دوسری طرف جدیدیت پسند اور تغیر پسند تقلید کی مخالفت اور اجتہاد کی حمایت اس لیے کرتے ہیں کہ اس طرح قرونِ وسطیٰ کی تشریحات و تعبیرات اور اجماع کو مسترد کر کے قرآن و سنت اور قوانینِ شریعت و فقہ کی زمانے کے معروضی حالات و ضروریات اور معاشرے کے نئے تقاضوں کے بموجب تشکیلِ نو کی جا سکے۔ علامہ اقبال کا تعلق اسی مکتبِ فکر سے ہے جو جمال الدین افغانی، مولانا عبید اللہ سندھی اور سرسید احمد خان وغیرہ کی پرجوش اور علمی و عملی تحریکات و تجربات سے گزرتا ہوا علامہ اقبال تک پہنچا تھا۔ لیکن اس مقالے میں ہمارا تعلق نہ تو انیسویں، بیسویں صدی کی جدیدیت اور تجدیدیت کی تحریکات سے ہے جو ایک مستقل اور بہت ہی وسیع موضوع ہے۔ اور نہ علامہ اقبال کے خطبات کے جائزے سے جو ایک تفصیلی کتاب کا متقاضی ہے۔ اس مقالے میں ہمارا مقصد تو صرف دورِ وحی و رسالت سے زمانۂ اقبال تک فکرِ اسلامی کے تاریخی ارتقاء کا ایک اجمالی خاکہ پیش کرنا تھا جو ان خطبات کو سمجھنے کے لیے پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

لیکن اس مقالے کے اختتام میں ہم علامہ اقبال کے چھٹے خطبے جس کا ترجمہ سید نذیر نیازی نے 'اجتہاد فی الاسلام' کیا ہے دو اقتباسات پیش کریں گے جس سے یہ سمجھنا آسان ہو جائے گا کہ قوانینِ شریعت اور تقلید و اجتہاد جیسے اہم موضوع پر ان کے خیالات کیا تھے اور وہ کس طرح سوچنے کی دعوت دے رہے تھے۔ یہاں پر یہ بات لائقِ توجہ ہے کہ اس خطبے کا نام یا سرخی خود علامہ نے The Principle of Movement in the Structure of Islam رکھا ہے جب کہ اس کا موضوعِ بحث اصولِ اجتہاد ہے۔ یہ بات بجائے خود علامہ کے ذہن کی ترجمانی کرتی ہے کہ وہ اجتہاد کو اسلام کے تمدن، ثقافت اور مذہبی نظام یا بنیادی ڈھانچے میں اصولِ حرکت سمجھتے ہیں، جس پر زندگی اور نمو کا دارومدار ہے۔ بہ الفاظِ دیگر وہ اسلامی ثقافت کی ترقی پسندانہ یا dynamic کردار کی بنیاد اصولِ اجتہاد یا حرکت کو قرار دیتے ہیں اور یہ کہ ان کے نزدیک 'اجتہاد' اور 'حرکت' مترادف اصول یا اصطلاحیں ہیں۔ علامہ کا یہی وہ بنیادی تصور ہے جس کے پیشِ نظر وہ مذہب کی ہر اس تعبیر و تشریح کو کلیتاً رد کر دیتے ہیں جو اس کو ایک جامد اور ٹھہری ہوئی چیز

ثابت کرتا ہو۔ ان کے نزدیک حرکت و تغیر فطرتِ کائنات بھی ہے۔ فطرتِ انسان بھی اور ابدیتِ مذہب کی اساس بھی۔ اجتہاد اسی کا ذریعہ یا instrument ہے۔ اسی اجتہاد کے ذریعے فقہی مسائل بھی زمانے کے مقتضیات کے مطابق حل کیے جاسکتے ہیں۔

چنانچہ اسی نقطۂ نظر سے وہ فقہِ اسلامی کے ارتقا کی تاریخ کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں اور اس کی ترقی پسند اور تغیر پذیر فطری کردار کی طرف بار بار اشارے کرتے ہیں جو چوتھی صدی تک جاری رکھا گیا اور پھر فقہا کے ذہنی جمود کا شکار ہو گیا۔ اس سلسلے میں وہ جدید ترکی کے ترقی پسندانہ رویے کا خاص طریقے سے ذکر کرتے ہیں جو قانونِ شریعت کی اصل روح کو پھر سے زندہ کر رہا ہے۔ اس کے بعد علامہ نے چاروں ماخذِ شریعت کا الگ الگ تفصیلی جائزہ لیا ہے جس میں سب سے پہلے قرآنِ مجید کے فلسفۂ حرکت، دینامی، ارتقائی اور آفاقی کردار کا جائزہ لینے کے بعد اس کے حوالے سے مذاہبِ اربعہ کی قطعیت اور دائمیت کو کلیتاً مسترد کرتے ہیں اور ائمۂ فقہ کی تشریحات کو ان کی ذاتی اور انفرادی کوششوں سے زیادہ اہمیت نہیں دیتے جو اگرچہ خود ان کے دور اور تاریخی تناظر میں انتہائی ترقی پسندانہ تھیں لیکن مرورِ زمانہ کے ساتھ ان کی افادیت لائقِ نظر ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں :-

"...but since things have changed and the world of Islam is to-day confronted and affected by new forces set free by the extraordinary development of human thought in all its directions, I see no reason why this attitude [finality of legal schools] should be maintained any longer. Did the founders of our schools ever claim finality for their reasonings and interpretations? Never. The claim of the present generation of Muslim liberals to re-interpret

the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the Quran that life is a process of progressive creation necessitates that each generation, guided but unhampered by the work of its predecessor, should be permitted to solve its own problems".[33]

"چونکہ زمانہ بدل چکا ہے اور دنیائے اسلام ان نئی نئی قوتوں سے متاثر اور دوچار ہو رہی ہے جو فکرِ انسانی کی ہر سمت میں غیر معمولی نشوونما کے باعث پھیل رہی ہیں کیسے کہا جاسکتا ہے کہ مذاہبِ فقہ کی خاتمیت پر اصرار کرتے رہنا چاہیے۔ کیا ائمۂ مذاہب نے کبھی بھی یہ دعویٰ کیا تھا کہ ان کے استدلال اور تعبیرات حرفِ آخر ہیں؟ ہرگز نہیں۔ تو پھر اگر مسلمانوں کا آزاد خیال طبقہ اس امر کا دعوے دار ہے کہ اُسے اپنے تجربات اور زندگی کے بدلتے ہوئے احوال و ظروف کے پیشِ نظر فقہ و قانون کے بنیادی اصولوں کی از سرِ نو تعبیر کا حق پہنچتا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی ایسی بات نہیں جو غلط ہو۔ قرآنِ پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اس امر کا مقتضی ہے کہ مسلمانوں کی ہر نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے، نہ یہ کہ اسے اپنے لیے روک تصور کرے۔"[34]

اس کے بعد علامہ نے باقی تین ماخذِ شریعت، حدیث، اجماع، اور قیاس پر تجزیاتی تبصرہ کیا ہے اور بہت سے اہم سوالات اٹھائے ہیں۔ احادیثِ احکام کو وہ معاشرتی تناظر

میں دیکھنے کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ اسی طرح اجماع کو بھی وہ تاریخی پس منظر میں دیکھنا چاہتے ہیں جس میں ایک عہد کا اجماع دوسرے کے لیے حجّت ہونا لائقِ نظر ہے۔ اور پھر قیاس کے اصول کا جائزہ وہ استخراجی اور استقرائی، یا مجرد اور محسوس کے اصول سے لیتے ہیں اور پھر نتیجتاً اجتہاد کی ضرورت پر اس طرح اپنی رائے کا اظہار فرماتے ہیں۔

"The closing of the door of *Ijtihad* is pure fiction suggested partly by the crystallization of legal thought in Islam, and partly by that intellectual laziness which, especially in the period of spiritual decay, turns great thinkers into idols. If some of the later doctors have upheld this fiction, modern Islam is not bound by this voluntary surrender of intellectual independence. Sarkashi writing in the tenth century of the Hijra rightly observes: If the upholders of this fiction mean that the previous writers had more facilities, while the later writers had more difficulties in their way, it is nonsense; for it does not require much understanding to see that Ijtihad for later doctors is easier than for the earlier doctors. Indeed the commentaries on the Quran and Sunnah have been compiled and multiplied to such an extent

that the Mujtahid of to-day has more material for interpretation than he needs".[35]

"لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکارِ فقہ ایک معیّن صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ رُوحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابرِ مفکّرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تب بھی عہدِ حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارہ نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیٔ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ دسویں صدی ہجری میں زرکشی نے اس موضوع پر قلم اُٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے کہ 'اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں زیادہ آسانیاں حاصل تھیں، برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات سے پُر ہے تو یہ بڑی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لیے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں قرآن مجید اور سنّتِ رسولؐ میں تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کا کہیں زیادہ سامان موجود ہے۔'"

علامہ اقبال کے ان افکار کا مطالعہ کرنے کے لیے یہ بنیادی بات پیش نظر رکھنا ضروری ہے کہ وہ تاریخِ اسلام کے ایک ایسے موڑ پر اُبھر کر سامنے آئے تھے جب اُمّتِ مسلمہ بحیثیت مجموعی صدیوں کی غلامی، محکومی اور علمی و عملی جمود و انحطاط کے بعد پھر ایک آزاد قوم اور ملّت بن کر اُبھرنے والی تھی اور سامراجی و شہنشاہی طاقتوں کے چنگل سے نکل کر ایک آزاد قوم کی طرح اپنے مستقبل کی تعمیر کی ذمہ داریاں سنبھالنے کا مشکل چیلنج اس کے سامنے تھا۔ لیکن صدیوں کی غلامی نے ان کی فکری و عملی صلاحیتوں کو مفلوج کر دیا تھا۔ البتہ اسلام بحیثیت ایک فلسفۂ حیات

کے ان کا تنہا سرمایہ تھا جس کی انقلابی اور ترقّی پسندانہ رُوح کو بروئے کار لاکر وہ اپنی تعمیرِنو کرسکتے تھے لیکن اس کو خود مسلمانوں کی مذہبی قیادت نے صدیوں سے تقلید کی زنجیروں میں جکڑ رکھا تھا۔ جمودِ فکر و عمل کے اس زوال زدہ معاشرے کو ایک جرأت مند رہبر اور مفکر کی ضرورت تھی اور یہ رہبر و مفکر اقبال کی شکل میں اُبھر کر سامنے آیا۔ اقبال یہ یقین رکھتے تھے کہ مسلمان کا ضمیر اسلام ہے۔ لیکن کس طرح کا اسلام؟ اس کا مرکزِ حیات ذاتِ الٰہی ہے۔ لیکن کیسی ذاتِ الٰہی اور اس کا اور انسان کا رشتہ کیا ہے؟ اس کا آئیڈیل ذاتِ رسالتِ ختمی مرتبتؐ ہے۔ لیکن رموزِ ذاتِ ختمی مرتبتؐ کیا ہیں؟ اس کا سرچشمۂ ہدایت قرآن مجید ہے۔ لیکن پیغامِ قرآن کیا ہے؟ اس کا مسلکِ حیات دین و شریعت ہے۔ لیکن دین و شریعت کی رُوح کیا ہے اور وہ تاریخ کے مختلف موڑوں اور مختلف معاشروں میں کس طرح کارفرما ہوئی ہے؟۔

اقبال نے ان ہی سوالات کے جوابات تلاش کرنے کی کوشش ایک مربوط انداز میں اپنے خطبات مدراس میں کی ہے۔ یہ سوالات کوئی نئے نہیں ہیں بلکہ فکرِ اسلامی کی تاریخ میں بار بار اُٹھتے رہے ہیں اور جوابات بھی دیے جاتے رہے ہیں۔ لیکن تاریخِ فکرِ انسانی سے واقفیت رکھنے والے جانتے ہیں کہ جو جوابات کسی زمانے میں تشفّی بخش ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے زمانے میں رواں دواں زندگی سے اپنا معنوی ربط کھو دیتے ہیں اور بے معنی نظر آنے لگتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ مذہبی فلسفے یا الٰہیات کا ہر زمانے کی علمی سطح سے تعلق ہوتا ہے اور جب وہ سطح بدل جاتی ہے تو پھر ان کی عصری قدر و قیمت بھی ختم ہوجاتی ہے اور اب ضرورت ہوتی ہے کہ پُرانے مسائل کے لیے نئے زاویۂ نظر کو اپنایا جائے اور اظہار کے لیے زبان و بیان کے نئے سانچے تلاش کیے جائیں۔ اقبال نے خطبات مدراس میں یہی کوشش کی ہے۔ لیکن درحقیقت ان جوابات کی اتنی اہمیّت نہیں ہے جتنی ان سوالات کی ہے جو انھوں نے عالمانہ جرأت اور حکیمانہ بصیرت کے ساتھ اُٹھائے ہیں۔ فلسفیانہ فکر کی یہی خصوصیت ہے کہ سوالات کی اہمیّت کا انحصار جوابات کے صواب یا عدمِ صواب پر نہیں ہوتا بلکہ خود سوالات کی اہمیت پر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم اقبال کے پیش کردہ جوابات سے مطمئن ہو کر بیٹھ جائیں بلکہ ان سوالات کی اہمیت کے پیشِ نظر فکرِ اسلامی کو آگے بڑھائیں۔ فکرِ انسانی کی تاریخ

اسی طرح آگے بڑھتی ہے ورنہ وہ زندگی اور تاریخ سے اپنا ربط کھو دیتی ہے اور جمود و زوال کا شکار ہوجاتی ہے۔ اقبال نے یہی بات ایک شعر میں یوں کہی تھی۔

آئینِ نو سے ڈرنا، طرزِ کہن پہ اڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

حواشی وحوالہ جات

۱۔ مختلف مسائل میں صحابۂ کرام اور خصوصاً حضرت عمرؓ کے اجتہادات کے لیے دیکھیے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی' رسالہ در مذہب فاروق اعظم' اردو ترجمہ ابو یحییٰ امام خان نوشہروی' فقہ عمرؓ' ادارہ ثقافت اسلامیہ' لاہور۔ ۱۹۰۲ء۔

۲۔ عبدالکریم الشہرستانی' الملل والنحل' تحقیق عبدالعزیز محمد الوکیل' قاہرہ ۱۹۲۸' جلد اوّل صفحات ۱۴ تا ۱۳۸۔ جنگِ صفّین اور خوارج کی سرگرمیوں کے لیے دیکھیے طبری' تاریخ لائیڈن' اشاریہ۔ خوارج کے حالات و عقائد پر مبرد' کامل' تحقیق محمد ابوالفضل' قاہرہ' نے مختلف مقامات پر مفید معلومات فراہم کی ہیں خصوصاً جلد اوّل' باب من اخبار الخوارج' صفحات ۱۹۳ تا ۳۲۶۔ نیز خوارج پر مکمل کتابیات' حوالہ جات اور عقائد کے لیے دیکھیے۔

G. Levi Della vida, art. 'Kharidjites', *Encyclopaedia of Islam*, (New edition) vol. iv.

یہاں پر یہ جاننا بھی مفید ہوگا کہ مسلمانوں کے عقائد اور مختلف مدرسہائے فکر پر بہت سی کتابوں میں سے چار بہت مشہور ہیں جن کے نام معہ اسماءِ مصنّفین تاریخی ترتیب سے حسب ذیل ہیں۔

(۱) ابوالحسن الاشعری' متوفی ۳۲۴ھ' مقالات الاسلامیین۔ (۲) عبدالقاہر البغدادی' متوفی ۴۲۹ھ

کتاب الفرق بین الفرق۔ (۳) ابن حزم، متوفی ۴۵۶، الفصل فی الملل والاھوا والنحل۔ (۴) عبدالکریم الشہرستانی متوفی ۵۴۸، کتاب الملل والنحل۔ اکثر محققین کا خیال ہے کہ چونکہ ان میں شہرستانی کی تصنیف آخری ہے اور ان کے سامنے پہلے کے تمام مآخذ بھی تھے اور نہ صرف یہ کہ انھوں نے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ وضاحت سے معلومات فراہم کی ہیں بلکہ زیادہ غیر جانبدار بھی ہیں، اس لیے ان کی تصنیف باقی تین تصانیف سے بہتر ہے۔ ہم بھی زیادہ تر شہرستانی پر انحصار کریں گے۔ ان کے علاوہ اب بہت سی قدیم کتابوں کے مخطوطے بھی شائع ہوگئے ہیں جن سے نئی معلومات فراہم ہوئی ہیں جیسے خیاط کی کتاب الانتصار وغیرہ۔ فرق اسلامیہ پر ادبی کتابوں میں بھی بہت مفید مواد مل جاتا ہے جیسے مبرد کی کامل، اصفہانی کی کتاب الاغانی۔ جاحظ کی البیان التبیین بھی بہت قیمتی مآخذ ہیں۔

۳۔ شہرستانی، محولہ بالا، صفحہ ۱۱۵۔

۴۔ مرجئہ کے عقائد کے لیے دیکھیے شہرستانی محولہ بالا، صفحات ۱۳۹ تا ۱۴۶ نیز

W. Montgomery Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, pp. 40ff; A.J. Wensinck, *The Muslim Creed*, Frank Cass, W. Germany, 1965, pp. 36 ff.

۵۔ شہرستانی، ملل، جلد اوّل صفحہ ۱۴۶۔

۶۔ جبریہ کی تعلیمات کے لیے دیکھیے شہرستانی محولہ بالا صفحات ۸۵ تا ۹۱ نیز

Fazlur Rehman, *Islam*, London, 1966, p.86.

۷۔ شہرستانی، ملل، جلد اوّل صفحات ۴۳ تا ۴۷ نے قدریہ کا ذکر معتزلہ کے ضمن میں کیا ہے۔ ذہبی، میزان الاعتدال، اشاریہ۔ نیز دیکھیے۔

J. Van Ess, *Encyclopaedia of Islam*, New ed. art. 'Kadariyya'; vol. iv. and CH. pellat, art. 'Ghaylan b. Muslim', vol. ii. Watt, op.cit, pp. 53ff.

۸۔ 8. De Lacy O'Leary, *How Greek Sciences passed to the*

Arabs, London, 4th ed. 1964, pp.71f. and *passim*; Manfred ullmann, *Islamic Medicine*, Edinburgh University Press 1978 pp.9ff.

Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, 9th ed. 1967, pp.309ff. and 576ff.

۹۔ شہرستانی، ملل، جلد اوّل، صفحات ۴۳ و مابعد۔

Watt, op.cit, 61ff. Fazlur Rahman, op.cit. 87ff. Wensinck, op.cit, 58ff. Nyberg, *Encyclopaedia of Islam* Ist.ed. art. 'Mu'tazila', provides a comprehensive bibliography.

۱۰۔ اشاعرہ کے لیے دیکھیے ابوالحسن الاشعری، مقالات الاسلامیین، تحقیق ریٹر، استنبول، ۱۹۲۹، صفحات ۲۴۲ و مابعد و اشاریہ۔ فضل الرحمٰن، محولہ بالا، صفحات ۸۹ و مابعد۔ شہرستانی، ملل، جلد اوّل، صفحات ۹۲ تا ۱۰۸ نیز دیکھیے۔

Watt, *Free Will and Predestination*, pp. 135ff. and *Encyclopaedia of Islam*, art, 'Al-Ash'ari', vol.I.

۱۱۔ امام غزالی کے افکار اور ان کے تجزیات پر کسی ایک مآخذ کا حوالہ ناکافی ہوگا۔ مختلف آرا پر مشتمل مستند کتابیات کے لیے دیکھیے۔

Encyclopaedia of Islam, New ed. art, 'Ghazali'.

۱۲۔ ڈاکٹر محمد حمیداللہ، خطباتِ بہاولپور، ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ۱۹۸۲، صفحہ ۱۲۸۔

۱۳۔ صبحی محمصانی۔ فلسفۃ التشریع فی الاسلام، بیروت ۱۹۶۱۔ الباب الثالث، مصادر الشرع الاسلامی والباب الرابع، مصادر التشریع الخارجیہ، صفحات ۱۳۸ تا ۲۳۶۔ ڈاکٹر حمیداللہ، محولہ بالا صفحہ ۹۴ و مابعد

۱۴۔ ڈاکٹر حمیداللہ محولہ بالا، صفحہ ۱۲۲۔

۱۵۔ شہرستانی، ملل، برحاشیہ ابن حزم، مصر ۱۳۲۰، جلد ۲، صفحہ ۳۹۔ محمصانی، محولہ بالا، صفحہ ۳۲۔

۱۶۔ ابن عبدالبر، الانتقا، قاہرہ ۱۳۵۰، صفحہ ۱۴۳، محمصانی، محولہ بالا۔

۱۷۔ بہ حوالہ ڈاکٹر حمید اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۱۴۷۔

18. See D.S. Margoliouth, art. 'Wahhabiya', in *Encyclopaedia of Islam*, Ist ed. F. Rahman, *Islam*, p.197ff.

19. Margoliouth, *op. cit.*

20. M. Mujeeb, *The Indian Muslims*, London, 1967, p.245; Rahman, *Islam*, p.202.

۲۱۔ مکتوباتِ امام ربانی، نولکشور پریس لکھنؤ (ت۔ن) جلد اوّل، خط نمبر ۴۳۔

۲۲۔ شیخ محمد اکرام، رودِ کوثر، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور ۱۹۸۶ء صفحہ ۵۳۱۔۵۳۲۔

۲۴۔ شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ مولانا عبدالرحیم، لاہور ۱۹۸۳، جلد اوّل، صفحہ ۲۰۶۔۲۰۷۔

۲۵۔ شاہ ولی اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۵۹۔

۲۶۔ شاہ ولی اللہ، محولہ بالا، صفحہ ۵۶۸۔

۲۷۔ ڈاکٹر جواد علی، تاریخ العرب قبل الاسلام، قاہرہ ۱۹۶۱، جلد پنجم، صفحہ ۱۲۷۳۔

۲۸۔ شاہ ولی اللہ، تفہیماتِ الٰہیہ، دہلی ۱۳۱۲، جلد دوم، صفحہ ۲۴۵۔

۲۹۔ المصفّٰی فی شرح الموطّا، دہلی، ۱۳۱۰، جلد اوّل، صفحہ ۱۱۔

۳۰۔ تفہیمات، جلد اوّل صفحہ ۲۱۱۔۲۱۲۔

۳۱۔ الانصاف، دہلی، ۱۳۲۶، صفحہ ۲۶۔

۳۲۔ مولانا عبدالعلی بحرالعلوم، شرح مسلم الثبوت، بہ حوالہ سعید احمد اکبر آبادی، حضرت شاہ ولی اللہ کا نظریۂ اجتہاد، فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید، لاہور، بغیر تاریخ، صفحہ ۲۸۴۔

33. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.168.

۳۴۔ سید نذیر نیازی، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور۔ ۱۹۸۳۔ صفحہ ۲۵۹۔۲۶۰۔

35. *Reconstruction*, 178.

۳۶۔ نذیر نیازی، محولہ بالا، ۲۷۳۔

اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصوّر

مجھے اس سیمینار میں حضرت علّامہ اقبال کے خطباتِ مدراس بعنوان 'The Reconstruction of Religious Thought in Islam جس کا ترجمہ "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" کیا گیا ہے' پر کلیدی خطبہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی ہے جس کے لیے میں پاکستان اسٹڈی سینٹر کے ڈائریکٹر ڈاکٹر حسین محمد جعفری صاحب کا شکر گزار ہوں۔ اس کتاب کی روشنی میں میں نے اپنے لیے جس موضوع کا انتخاب کیا ہے وہ 'اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور' ہے۔ لیکن قبل اس کے کہ میں اس موضوع پر گفتگو کروں، ان خطبات یا کتاب پر ذرا تفصیل سے روشنی ڈالنا بہت ضروری سمجھتا ہوں۔ اپنے خطبۂ افتتاحیہ میں آپ کے سامنے ڈاکٹر جعفری صاحب نے بڑے واضح طور پر اس پس منظر کو بیان کیا ہے جس میں حضرت علّامہ نے یہ خطبات لکھے اور بعد میں یہ خطبے دیے گئے۔ آپ کو شاید یہ بھی معلوم ہو کہ حضرت علّامہ کی یہ وہ کتاب ہے جو کہ سب سے زیادہ غیر معروف ہے اور جس توجہ کی یہ مستحق تھی وہ اس کو اب تک نہیں دی گئی۔ اس کی کچھ اہم وجوہات ہیں۔ سب سے بڑی وجہ تو یہ ہے کہ یہ خطبات دراصل اُن مسلمانوں کے لیے تحریر کیے گئے تھے جو نئی نسل سے تعلق رکھتے تھے۔ دوسری بات یہ ہے کہ حضرت علّامہ کو اس بات کا احساس تھا کہ جدید تہذیب کا جو نظریۂ اقدار ہے اس سے مسلمانوں کی نئی نسلیں علیحدہ نہیں رہ سکتیں۔ لہٰذا اس تغیّر کو اپنے سامنے رکھتے ہوئے ضروری تھا کہ مسلمان، مسلمان بھی رہیں اور جدید بھی ہوں۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ اس کتاب سے علما بہت ناراض تھے بلکہ اس کا اردو ترجمہ کرنے میں بھی اگر تساہل ہوا تو اس کی وجہ بھی یہی تھی کہ اگر اس کا اردو ترجمہ ہوا تو ممکن ہے علّامہ اقبال پر علما اعتراض کریں

جیسے کہ یہ اکبر کی طرح کا کوئی دینِ الٰہی یا کوئی نیا مذہب یا مذہب کی کوئی نئی تاویل پیش کرنے کی کوشش ہو۔ چنانچہ اس پر اعتراضات ہوتے بھی۔ مثلاً علامہ سید سلیمان ندوی مرحوم نے کہا کہ اس کتاب کو شائع نہ کیا جاتا تو بہتر تھا اور میں آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کا ایک اقتباس پڑھتا ہوں جس میں وہ فرماتے ہیں :

"میں اقبال کو کوئی معصوم و مقدس ہستی اور کوئی دینی پیشوا اور امام مجتہد نہیں سمجھتا اور نہ ہی ان کے کلام سے استناد اور مدح سرائی میں حد افراط کو پہنچا ہوا ہوں جیسا کہ ان کے غالی معتقدین کا شیوہ ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ حکیم سنائی، عطار اور عارف رومی آدابِ شریعت کے پاس اور لحاظ، ظاہر و باطن کی یک رنگی اور دعوت و عمل کی ہم آہنگی میں ان سے بہت آگے ہیں۔ اقبال کے ہاں اسلامی عقیدہ و فلسفہ کی ایسی تعبیریں بھی ملتی ہیں، جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ میں بعض پرجوش نوجوانوں کی طرح اس کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو ان سے بہتر کسی نے سمجھا ہی نہیں اور اس کے علوم و حقائق تک ان کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اپنے متقدمین و معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے۔ ان کی نادر شخصیت میں بعض ایسے کمزور پہلو بھی ہیں جو ان کے علم و فن اور پیغام کی عظمت سے میل نہیں کھاتے اور جنھیں دور کرنے کا موقع انھیں نہیں ملا۔ ان کے مدراس کے خطبات میں بہت سے ایسے خیالات و افکار بھی ہیں جن کی تعبیر و توجیہ اور اہلِ سنت کے اجتماعی عقائد سے مطابقت مشکل ہی سے کی جا سکتی ہے ... یہ لیکچر شائع نہ ہوئے ہوتے تو اچھا تھا۔"[1]

تو اس سے یہ حقیقت واضح ہو گئی کہ ہمارے یہاں برصغیر کے علماء قدامت پسندی کے سبب زندگی میں ہونے والے تغیر کو قبول کرنے کے لیے تیار نہیں تھے لہٰذا انھوں نے سمجھا کہ یہ خطبات مدراس آیندہ اسلام کے لیے بہت بڑا خطرہ ہیں۔ ان خطبات میں اقبال نے

جس معاشرہ کا تصور پیش کیا تھا وہ اگر وجود میں آجاتا تو اسلام کی وہ شکل یا کم از کم معاملات کی حد تک اس کی جس شکل سے ہم مانوس ہیں وہ شکل باقی نہ رہتی۔ یہی وجہ ہے کہ علماء نے اس کتاب پر شدید اعتراضات کیے ہیں۔ ابھی چند ماہ ہوئے سعودی عرب کے شہر ریاض میں اس طرح کا ایک سیمینار ہوا تھا جس میں کہا گیا کہ اس کتاب میں کفریات کے سوا کچھ نہیں، مسلمانوں کو اسے نہ پڑھنا چاہیے۔

لیکن در حقیقت یہ نہایت اہم کتاب ہے۔ دنیائے اسلام کے بعض مدبر اہلِ علم حضرات جن سے مجھے کبھی ترکی میں اور دمشق یا قاہرہ میں ملنے کا اتفاق ہوتا رہا ہے، وہ یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ کتاب اس قدر اہم ہے کہ گزشتہ تین سو سال میں ایسی کتاب نہیں لکھی گئی اور اس کی اہمیت روز بروز دنیائے اسلام میں بڑھتی جا رہی ہے۔

ایک اور بات جس پر میں بالخصوص ڈاکٹر جعفری صاحب کو مبارک باد پیش کرنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ پاکستان میں پہلی مرتبہ اقبال کی اس تصنیف پر ایک سیمینار کا انعقاد کیا گیا ہے۔ میں یہ عرض کرنا چاہ رہا تھا کہ The Reconstruction of Religious Thought in Islam کا یہاں آپ نے ترجمہ کیا ہے : "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" یہ ترجمہ درست ہے (reconstruction) سے مراد ایک طرح سے اصلاح (reformation) ہی ہے یعنی اس کو آپ تشکیلِ جدید کہیں یا اصلاح کہیں۔ لیکن یہ اصلاحِ اسلام نہیں ہے، اصلاحِ دین نہیں ہے جیسے کہ مارٹن لوتھر کی تحریک تھی۔ مارٹن لوتھر کی تحریک کو reformation کہا جاتا ہے reformation سے ان کی مراد یہ تھی کہ انھوں نے عیسائیت کی ایک ایسی تاویل پیش کی جو ایک نیا مکتبِ فکر بن گئی یا نیا مذہب بن گیا۔ یہاں مقصد اصلاحِ دین نہیں بلکہ اصلاحِ فکرِ دینی ہے یا اصلاحِ فکرِ اسلامی ہے یا پھر اس کو آپ "فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" کہہ لیں۔ تو اب سوال یہ ہے کہ اصلاح کی ضرورت کب پیش آتی ہے، تشکیلِ نو کی ضرورت کب ہوتی ہے۔ جبکہ انحطاط کا دور ہو تو احیاء کو وجود میں لانا ضروری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اگر انحطاط اور تنزل کا دور قائم رہے تو قومیں اور ملتیں صفحۂ ہستی سے مٹ جاتی ہیں۔ لہٰذا یہ مسلمانوں کی فکری و تمدنی اصلاح کا دور ہے اور اس

دور میں یہ کتاب تحریر کی گئی، کیونکہ حضرت علامہ کا تعلق برِ صغیر کی تاریخ کے اُس عہد سے ہے، جبکہ اصلاح کا عمل ان کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ شاہ ولی اللہ کے بعد سیّد احمد شہیدؒ سر سیّد احمد خان اور مولانا شبلی۔ یہ برِ صغیر کی بعض ایسی معروف شخصیات تھیں جو حضرت علامہؒ سے سینئر تھیں۔ یہ وہ حضرات تھے جنھوں نے اصلاحِ فکر کے ضمن میں کام کیا تھا اور یہ سب اقبال کے پیشرو تھے۔ ان حضرات میں جمال الدین افغانی بھی شامل تھے۔ جس وقت افغانی نے ۱۸۸۲ء میں حیدر آباد دکن میں پناہ لی، اس وقت حضرت علامہ کی عمر بارہ برس کی تھی۔ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ احیاء کا عمل اقبال کی ولادت سے پیشتر شروع ہو چکا تھا۔ چنانچہ اپنے پیشروؤں کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے اقبال نے یہ جاننے کی کوشش کی اور مسلمانوں کے سامنے یہ بیان کرنے کی کوشش کی اور بڑی جرأت کے ساتھ کوشش کی کہ مُسلم معاشرے میں تنزل کا سَبب کیا ہے۔ یہ بڑی دلچسپ چیز ہے۔ اس کے متعلق علامہ اقبال نے اسلامی تاریخ میں پہلی مرتبہ یا امام غزالی کے بعد ایک ہزار سال میں پہلی مرتبہ یہ واضح کیا کہ تین منفی طاقتیں ہیں جن کے خلاف جہاد کی ضرورت ہے اور ان تینوں طاقتوں کے خلاف جہاد کے ذریعے ہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لایا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تین منفی قوتیں ہیں: مطلق العنان ملوکیت، ملّائیت اور تصوف۔ اسی لیے وہ مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہتے ہیں :-

اے کشتۂ سُلطانی و مُلّائی و پیری

یہ تین شکست و ریخت کی قوتیں (disintegrating forces) ہیں جن کی وجہ سے ہمارا تنزل بحیثیت ایک معاشرے کے ہوا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اقبال تنزل کے عوامل کے طور پر ان تین چیزوں کا نام لیتے ہیں۔ یہاں میں ان کا ایک اقتباس پیش کر رہا ہوں۔ یہ اُن کے ایک مقالہ میں سے ہے۔ (Islam and Ahmadism) اس میں وہ سر سیّد احمد خان، شیخ محمد عبدہٗ اور زغلول پاشا کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

It may, however, be asked what... exactly was the objective of these great Muslims. answer is

that they found the world of Islam ruled by three main forces and they concentrated their whole energy on creating a revolt against these forces:

1. ***Mullaism:***...during the course of centuries...they became extremely conservative and would not allow any freedom of Ijtihad...thus the first objective of the nineteenth century Muslim reformers was a fresh orientation of the faith and a freedom to reinterpret the law in the light of advancing experience.
2. ***Mysticism:*** Mysticism had fallen down to a mere means of exploiting the ignorance and credulity of the people... the nineteenth century reformers rose in revolt against this mysticism and called Muslims to the broad daylight of the modern world...Their mission was to open the eye of the Muslim to the spirit of Islam which aimed at the conquest of matter and not flight from it.
3. ***Muslim Kings:*** The gaze of Muslim Kings was solely fixed on their own dynastic interests and so long as these were protected, they did not hesitate to sell their countries to the highest bidder.

To prepare the masses of Muslims for a revolt against such a state of things in the world of Islam was the special mission of Syed Jamal-ud-Din Afghani". ۲ے

تو اب ظاہر ہوگیا کہ حضرت علامہ کے سامنے جو مسائل تھے وہ کیا تھے۔ یعنی سلطانی، ملائی اور پیری۔ اقبال کا مقصد یہ تھا کہ ان تینوں کی اصلاح کی جائے مثلاً وہ دینیات کے علوم میں اصلاح کے خواہش مند تھے اور اس ضمن میں ان کی خواہش تھی کہ نیا علم الکلام وجود میں لایا جائے۔ کیونکہ اب جو دَور ہے اس میں انسان کا تجربہ بہت آگے بڑھ چکا ہے۔ بالخصوص سائنس نے جو ترقی کی ہے، اس کی روشنی میں ایک نئے علم الکلام کی ضرورت ہے اور اس نئے علم الکلام کے بغیر آپ نئی نسل کے مسلمان کا ایمان مستحکم نہیں کر سکتے۔ اسی طرح ان کی خواہش تھی کہ تصوف میں بھی ایک انقلاب آئے۔ چنانچہ جب انھوں نے اپنے اِن خطبات کی طباعت کے لیے تعارف لکھا تو وہ اپنے اس انقلابی تصور کا خاص طور پر ذکر کرتے ہیں۔ تیسری بات یہ ہے کہ مطلق العنان حکمرانی کو ختم کر کے جمہوریت کی طرف آیا جائے۔ یہاں اُن کا مقصد اسلام کی اصل رُوح کی پاکیزگی کی طرف لوٹنا ہے۔

اس پس منظر میں اب مَیں آپ کے سامنے اُن کی فکر کے اس پہلو کی طرف آتا ہوں جس کو 'خودی' کہتے ہیں۔ خواہ وہ انفرادی خودی ہو یا اجتماعی خودی۔ مقصد اقبال کا یہ تھا کہ انفرادی اور اجتماعی خودی کی نشوونما کے ذریعے ایک نیا مُسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے۔ وہ نیا مُسلم معاشرہ کس طرح وجود میں لانا چاہتے تھے، اس کے لیے ان کے تین بنیادی تصورات ہیں جو مَیں علامہ پر تحقیق کے بعد بڑے اعتماد کے ساتھ کہہ سکتا ہوں۔ ایک تو یہ ہے کہ اس مسلم معاشرہ کی قومیت کا مسئلہ یعنی رنگ، نسل، زبان یا علاقے کے اشتراک کے بجائے اشتراکِ ایمان پر قائم ہو۔ یہ مسلم معاشرہ اسی طرح وجود میں لایا جا سکتا ہے کہ اس کی قومیت کا تعیّن کیا جائے اور وہ قومیت ہے اشتراکِ ایمانی، نہ کہ اشتراکِ وطنی۔ ان کا دوسرا تصور جو بہت بنیادی ہے، وہ یہ ہے کہ اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں۔ شوکت سے مُراد ہے

طاقت یعنی وہ کسی بھی صورت میں مسلمان کو مغلوب نہیں دیکھ سکتے بلکہ غالب دیکھنا چاہتے تھے۔ اُن کے نزدیک کسی بھی جگہ اُمتِ مُسلمہ کی مغلوبیت کی صُورت ان کو قبول نہیں۔ لہٰذا آپ اِسلام کا جو تصور اقبال کے یہاں پاتے ہیں تو اسے شوکت سے علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ اُن کے یہاں اسلام کا تصور ہے ہی شوکت کے ساتھ۔ تیسرا اہم نکتہ اقبال کے یہاں یہ ہے کہ شوکت اگر منتہائے نظر ہے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ اُس کا مظہر تلاش کیا جائے۔ اور یہ مظہر ریاست ہے۔ خطبۂ الہ آباد سے پیشتر ان کی جو تحریریں اور خطبات ہیں ان سے یہ حقیقت آپ پر روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جائے گی کہ اُن کے ذہن میں تین باتیں تھیں... مُسلم قومیت، اسلام کا تصور شوکت کے بغیر ممکن نہیں، اور مُسلم ریاست کی ضرورت جس کو وہ اِسلام کا علاقائی تشخص (territorial specification of Islam) کہتے ہیں۔ ریاست پر وہ اس لیے بھی زور دیتے ہیں کہ آپ بغیر ریاست کے شوکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ آپ بحیثیت ایک اقلیت کے شوکت کے حامل نہیں ہو سکتے۔ اس کے لیے ریاست کا ہونا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا وطن چھوڑا اور مدینہ میں ایک ریاست کا انعقاد کیا کیونکہ شوکت کے بغیر اسلام کا تصور ممکن نہیں ہے۔

اب آپ اس حوالے سے ایک بحث پر غور کیجیے۔ حضرت علامہ کا جب مولانا حُسین احمد مدنی کے ساتھ مناظرہ ہوا تھا۔ اس بحث کا بنیادی نکتہ یہی تھا۔ مولانا حسین احمد مدنی کا وہ نقطۂ نظر تھا جو کہ ایک ہندوستانی نیشلسٹ مسلمان کا تصور تھا۔ اس کے برعکس اقبال کا نقطۂ نظر مسلم نیشلسٹ کا تھا۔ یعنی مولانا فرماتے تھے کہ ہم بحیثیت قوم تو ہندی ہیں یعنی ہندی مسلمان بحیثیت قوم تو ہندی ہیں لیکن بحیثیت ملّت مسلمان ہیں۔ جبکہ اقبال کا خیال یہ تھا کہ مسلمانوں کے لیے قوم اور ملّت ایک چیز ہے۔ ان میں کوئی فرق نہیں یہی بنیادی فرق ہے دونوں میں۔ اب آپ یہ دیکھیں کہ یہ بڑی عجیب و غریب بات ہے کہ اگرچہ ہندوستان کے سارے علماء نہیں لیکن بیشتر علماء جنھوں نے پاکستان کی تحریک کی بھی مخالفت کی اور اقبال کے ان خطبات پر بھی اعتراضات کیے، وہ ہندوستان کے سیکولر نظام میں مُسلمانوں کو ہندی قومیت کا حصہ سمجھنے پر تو تیار تھے لیکن پاکستان کی صورت میں اقبال کا جو تصور

تھا نئے مسلم معاشرے کا یا تشکیلِ نو کا، اُس کو تسلیم کرنے کو تیار نہیں تھے۔ یعنی یہ کہہ لیجیے کہ وہ اسلام کے روایتی تصور کو چھوڑنے کو تیار نہیں تھے۔ لیکن انڈین سیکولرازم اُن کو قابلِ قبول تھا۔ وہ روایتی اِسلام کے خواہش مند تھے۔ مَیں نے ہمیشہ اس ضمن میں تین اصطلاحیں استعمال کی ہیں۔ جس کو اقبال ملائیت کہتے ہیں۔ اس کو مَیں روایتی نقطۂ نگاہ کہتا ہوں۔ جس کو اقبال پیری کہتے ہیں۔ اس کو مَیں عوامی اسلام کہتا ہوں اور وہ لوگ جو پاکستان کو معرضِ وجود میں لائے ان کے بارے میں میرا کہنا ہے کہ وہ اصلاحی اِسلام کے قائل تھے، اس طرح میرے ذہن میں یہ تین اصطلاحیں ہیں۔ ہمارے یہاں جو معاشرتی کشمکش (social struggle) جاری ہے۔ وہ ان ہی تین طبقوں کے درمیان ہے۔ ایک تو عوامی اسلام کا طبقہ ہے۔ دوسرا اصلاحی اِسلام کا طبقہ ہے اور تیسرا روایتی اسلام کا طبقہ ہے۔ یہ کشمکش بڑے عرصے سے جاری ہے۔ کیونکہ ہمارے ناخواندہ عوام قرآن مجید کو پڑھ سکتے ہیں نہ سمجھ سکتے ہیں۔ پتا نہیں انھیں پوری نماز بھی آتی ہے یا نہیں۔ یہی عوامی اسلام ہے کیونکہ وہ سمجھتے ہیں کہ ہمارا جو پیر (زندہ یا مردہ) ہے وہی ہماری شفاعت کر سکتا ہے۔ جہالت کی وجہ سے یہ تصوّر ان میں بہت پختہ ہو چکا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ ایک زمانے میں جب تعلیم عام ہو جائے تو یہ عوامی شکل جو اسلام کی ہے وہ نہ رہے لیکن جب تک تعلیم عام نہ ہوگی، یہی صورت رہے گی۔ سیاست دان بھی اسی کے ذریعے عوام کا استحصال کر سکتا ہے اور اسی بالادستی یا فوقیت (privilege) کو روایتی اِسلام کے علمبردار بھی استعمال کرتے ہیں اور اس سے فائدہ اُٹھاتے ہیں، لیکن اگر کوئی طبقہ پڑھے لکھوں کا رہ جاتا ہے تو وہ وہی ہے جس کا تعلق اصلاح سے ہے اور جس کا نقطۂ نگاہ اصلاحی ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ آٹے میں نمک کے برابر ہے لہٰذا اصلاحی طبقہ جو ہے اس کی نشو و نما کے لیے ابھی بڑا وقت درکار ہے۔ مَیں ابھی آپ کے سامنے بیان کروں گا کہ حضرت علامہ کے ہاں مسلم معاشرے کا جو تصوّر ہے اس کے عناصر ترکیبی کیا ہیں۔ تو آپ دیکھیں گے کہ ہم ابھی اس اصلاحی اسلام سے کتنے دُور ہیں۔ آپ نے پاکستان حاصل کر تو لیا ہے لیکن اسے جدید اسلامی ریاست بنانے کے لیے شاید ابھی کچھ زیادہ وقت لگے گا۔

مَیں آپ کے سامنے بیان کر رہا تھا کہ مولانا حُسین احمد مدنی کے ساتھ علامہ کا مناظرہ ہُوا تو علماء کا نقطۂ نظر سامنے آیا۔ پھر اقبال کے بارے میں مَیں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی صاحب کا نقطۂ نظر بھی ایک اقتباس کے ذریعے پیش کیا۔ اب مَیں آپ کے سامنے ایک اور دلچسپ اقتباس پیش کر رہا ہوں۔ یہ مولانا نجم الدین اصلاحی صاحب کا ہے جو مولانا حسین احمد مدنی کے معتقدین میں سے ہیں۔ آپ اقبال کے متعلق فرماتے ہیں:

> "ہم ڈاکٹر اقبال مرحوم کو ایک شاعر اور فلسفی سے زیادہ حیثیت دینے کو شرعی جُرم سمجھتے ہیں کیونکہ ہم نے اُن کے کلام کو بغور پڑھا ہے۔ اس میں کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ مرحوم کے جہاں سینکڑوں اور ہزاروں اشعار مفید ہیں وہاں ان کے کتنے اشعار ایسے ہیں جن میں کُھلے بندوں اسلام اور اسلامی فلسفے پر اُن کی زد پڑتی ہے۔"[۳]

پھر آگے جا کر کہتے ہیں:

> "پاکستان میں قانون سازی کا اُصول فکرِ اقبال کی روشنی میں تو ہو سکتا ہے کیونکہ پاکستان جس اسلام کے نام پر بنا ہے وہ اقبال مرحوم ہی کے فلسفے کا دوسرا نام ہے۔"[۴]

اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ یہاں علماء کے ایک طبقے کا ہمیشہ سے یہ خیال تھا کہ پاکستان ایک مخصوص اسلام کے نام پر بنا ہے جو کہ اقبال ہی کے فلسفے کا دُوسرا نام ہے۔

اب آ جائیے بحث کے اس پہلو کی جانب کہ اقبال کے سامنے کس قسم کا بیمار مسلم معاشرہ تھا۔ کیونکہ فکرِ اقبال کی تحریک جو ہے وہ ۱۹۰۷ء سے چل رہی ہے۔ میں آپ کی توجہ مبذول کرنا چاہتا ہوں اُن کے اس پہلے مضمون کی طرف، جس کا نام ہے 'قومی زندگی'۔ یہ

مضمون سنہ ۱۹۰۴ء میں لکھا گیا اور مخزن میں شائع ہوا۔ اس کا اقتباس آپ کے سامنے پیش کرنے سے پہلے یہ پھر یاد دلا دوں کہ میں نے ذکر کیا تھا کہ اقبال تغیّر سے بہت متاثر تھے اور میں اُن کے اقتباس سے یہ نتیجہ نکالوں گا کہ یہ حیرت انگیز تغیّر بقول اُن کے زمانۂ حال کو زمانہ ماضی سے متمیز کرتا ہے۔ دُنیا کی دیگر اقوام کی ترقی کا ذکر کرتے ہوئے مُسلم معاشروں پر علامہ یوں تبصرہ کرتے ہیں، اور آپ مجھے یہ بتائیے کہ کیا آج اس میں کوئی فرق آیا ہے؟ فرماتے ہیں:

”مجھے افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ اگر اس اعتبار سے مسلمانوں کو دیکھا جائے تو اُن کی حالت نہایت مخدوش نظر آتی ہے۔ یہ بدقسمت قوم حکومت کھو بیٹھی ہے، صنعت کھو بیٹھی ہے، تجارت کھو بیٹھی ہے۔ اب وقت کے تقاضوں سے غافل اور افلاس کی تیز تلوار سے مجروح ہو کر ایک بے معنی توکّل کا عصا ٹیکے کھڑی ہے۔ اور باتیں تو خیر ابھی تک ان کے مذہبی نزاعوں کا ہی فیصلہ نہیں ہوا۔ آئے دن ایک نیا فرقہ پیدا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو جنّت کا وارث سمجھ کر باقی تمام نوعِ انسان کو جہنّم کا ایندھن قرار دیتا ہے۔ بغرضیکہ ان فرقہ آرائیوں نے خیرالامم کی جمعیت کو کچھ ایسی بُری طرح منتشر کر دیا ہے کہ اتحاد و یگانگت کی کوئی صورت نظر نہیں آتی ... مولوی صاحبان کی یہ حالت ہے کہ اگر کسی شہر میں دو جمع ہو جائیں تو حیاتِ مسیح یا آیات ناسخ و منسوخ پر بحث کے لیے باہمی نامہ و پیام ہوتے ہیں اور اگر بحث چھڑ جائے اور بالعموم بحث چھڑ جاتی ہے، تو ایسی جوتیوں میں دال بٹتی ہے کہ خُدا کی پناہ۔ پُرانا علم و فضل جو علمائے اسلام کا خاصہ تھا، نام کو بھی نہیں، ہاں... مسلمان کافروں کی ایک فہرست ہے کہ اپنے دستِ خاص سے اس میں روز بروز اضافہ کرتے رہتے ہیں ... اُمراء کی عشرت پسندی کی داستان سب سے نرالی ہے۔ خیر سے چار لڑکیاں اور دو لڑکے تو پہلے سے ہیں، ابھی میاں تیسری بیوی کی تلاش میں ہیں، اور پہلی دو بیویوں سے پوشیدہ کہیں کہیں پیغام بھیجتے رہتے ہیں۔ کبھی گھر کی بے زار سے فرصت ہوئی تو بازار کی کسی حسین فروش نازنین سے بھی گھڑی بھر کے لیے آنکھ لڑا آئے ... عوام کی تو کچھ نہ پوچھیے، کوئی اپنی عُمر بھر کا اندوختہ بچّے کے ختنہ پر اُڑا رہا ہے، کوئی اُستاد کے خوف سے اپنے ناز پرورده لڑکے کو پڑھنا لکھنا چھڑوا رہا ہے۔ کوئی دن بھر کی کمائی شام کو اُڑاتا ہے، اور کل کا اللہ مالک ہے، کہہ کر اپنے دل کو تسکین دیتا ہے۔ کہیں ایک معمولی بات پر مقدمہ بازیاں ہو رہی ہیں۔ کہیں جائداد کے جھگڑوں سے جائدادیں فنا ہو رہی ہیں ... تمدّن کی یہ صورت کہ لڑکیاں ناتعلیم یافتہ، نوجوان جاہل، روزگار ان کو نہیں ملتا، صنعت سے گھبراتے ہیں، حرفت کو یہ عار سمجھتے ہیں۔ مقدمات نکاح کی تعداد ان میں روز بروز بڑھ رہی ہے۔ جُرم کی مقدار روز افزوں ہے یہ بڑا نازک وقت ہے اور سوائے اس کے کہ تمام قوم متفقہ طور پر اپنے دل و دماغ کی اصلاح کی طرف توجہ کرے کوئی صورت نظر نہیں آتی، دُنیا میں کوئی بڑا کام سعیٔ بلیغ کے بغیر نہیں ہوا۔ یہاں تک کہ خُدا تعالیٰ بھی کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک کہ وہ قوم اپنی حالت خود نہ بدلے۔“ ۵؎

یہ ایک بڑا اہم اقتباس تھا جو میں نے آپ کے سامنے پڑھ کر سُنایا اور اس سے آپ محسوس کریں گے کہ سنہ ۱۹۰۴ء ہی سے حضرت علامہ کا جو اندازِ فکر تھا وہ کس نہج پر بڑھ رہا تھا۔ وہ محسوس کر رہے تھے کہ اِصلاحِ تمدّن کی ضرورت ہے اور اصلاحِ تمدّن تب ہی ہو سکتی تھی کہ فقۂ اِسلام میں اصلاح کی جائے۔ چنانچہ اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے حضرت علامہ اپنے مختلف مضامین میں بار بار ان ہی موضوعات پر لکھتے رہے ہیں اور زندگی کے مختلف اَدوار، بالخصوص اس وقت میں جو اقتباسات پیش کر رہا ہوں۔ وہ سنہ ۱۹۰۴ء سے لے کر سنہ ۱۹۳۸ء تک کے ہیں۔ ان سے آپ کو اندازہ ہوگا کہ وہ ان موضوعات پر کیا کچھ کہہ گئے ہیں سب سے پہلے یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے۔ لیکن پہلے جُملۂ معترضہ کے طور پر عرض کر دوں کہ حضرت علامہ کا ایک اور بہت اہم پہلو یہ ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ احیائے اسلام

محض مذہب کے احیاء سے ممکن نہیں۔ اس کے ساتھ تمدّن کا احیاء بھی ضروری ہے اور میں ابھی آپ کے سامنے واضح کروں گا کہ اقبال کے ہاں تمدّن کے کیا معنی ہیں۔ پہلے اقتباس پیش کرتا ہوں۔

"مسلمانوں میں اصلاحِ تمدّن کا سوال دراصل ایک مذہبی سوال ہے کیونکہ اسلامی تمدّن اصل میں مذہبِ اسلام کی عملی صورت کا نام ہے اور ہماری تمدّنی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہیں جو اصولِ مذہب سے جُدا ہو سکتا ہو، میرا یہ منصب نہیں کہ میں اس اہم مسئلے پر مذہبی اعتبار سے گفتگو کروں تاہم میں اس قدر کہنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ حالاتِ زندگی میں ایک عظیم الشان انقلاب آ جانے کی وجہ سے بعض ایسی تمدّنی ضروریات پیدا ہو گئی ہیں کہ فقہاً کے استدلالات، جن کے مجموعے کو عام طور پر شریعتِ اسلامی کہا جاتا ہے، ایک نظرِ ثانی کے محتاج ہیں۔ میرا یہ عندیہ نہیں کہ مسلّماتِ مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے جس کے سبب سے وہ ہماری موجودہ تمدّنی ضروریات پر حاوی نہیں ہیں۔ بلکہ میرا مدعا یہ ہے کہ قرآن شریف و احادیث کے وسیع اُصول کی بناء پر جو استدلال فقہاً نے وقتاً فوقتاً کیے ہیں۔ ان میں سے اکثر ایسے ہیں جو خاص خاص زمانوں کے لیے واقعی مناسب اور قابلِ عمل تھے، مگر حال کی ضروریات پر کافی طور پر حاوی نہیں ہیں ... اگر موجودہ حالاتِ زندگی پر غور و فکر کیا جائے تو جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک نئے علمِ کلام کی ضرورت ہے اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلّمات کی بناء پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرائے میں مرتب و منظم کر سکے، بلکہ تخیل کے زور سے اصول کو ایسی وُسعت دے سکے جو حال کے تمدّنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے اسلامی دُنیا میں اب تک کوئی ایسا

عالی دماغ مقنن پیدا نہیں ہوا اور اگر اس بات کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔" ؎

مَیں نے شروع میں اشارتاً عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ اصلاحِ تمدّن کے متعلق جو وقتاً فوقتاً محسوس کرتے رہے ہیں اس کا تعلق تین شعبوں سے ہے جن کا اُنھوں نے ذکر کیا ہے یا یوں کہہ لیجیے کہ یہ ان کے نزدیک تمدّن کی اہم ترین ضروریات ہیں جن کے بغیر نیا مُسلم معاشرہ وجود میں نہیں لایا جا سکتا۔ اِس سلسلے میں، مَیں چاہتا ہُوں کہ آپ کے سامنے کچھ اور اقتباسات بھی پیش کروں۔ بالخصوص یہاں جو طالبِ علم موجود ہیں وہ ان ٹکڑوں پر جو مَیں آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں، اپنی ریسرچ کے ذریعے، ان کو ان کے مآخذ سے منسلک کر کے دیکھ سکتے ہیں۔

یہ سنہ ۱۹۰۴ء کا ان کا مضمون تھا جس میں سے مَیں نے یہ دو اقتباسات آپ کے سامنے پڑھے ہیں۔ اب میں آتا ہوں ان کے ایک اور مضمون کی طرف جس کا ٹائیٹل ہے۔

'Islam As a Moral and Political Ideal'

یہ سنہ ۱۹۰۹ء میں لکھا گیا اور دیکھیے اس میں کیا فرماتے ہیں۔ غور کیجیے کہ ان کی نگاہ اور ان کا ذہن بتدریج کس طرف جا رہا ہے۔ ابھی تو مدراس لیکچرز سے ہم بہت دُور ہیں۔ وہ تو سنہ ۱۹۲۸ء میں تحریر کیے گئے لیکن یہ اس کا پس منظر ہے، جس کی طرف مَیں آپ کو لے جا رہا ہوں، فرماتے ہیں۔

"The Caliph of Islam is not an infallible being; like other Muslims he is subject to the same laws, he is elected by the people and is deposed by them if he goes contrary to the law...Democracy then, is the most important aspect of Islam regarded as

a political ideal. It must, however, be confessed that the Muslims, with their ideal of individual freedom, could do nothing for the political improvement of Asia. Their democracy lasted only 30 years and disappeared with their political expansion."

اس کے بعد فرماتے ہیں۔

"To return now to the political constitution of the Muslim society. Just as there are two basic propositions underlying Muslim ethics, so there are two basic propositions underlying Muslim political constitution:-

1) The law of God is absolutely supreme. Authority, except as an interpreter of the law, has no place in the social structure of Islam. Islam has a horror of personal authority. We regard it as inimical to the unfoldment of human individuality. [۷]

پھر تھوڑا آگے جاکر اس مضمون میں ایران کی شیعہ ریاست کا ذکر کرتے ہوئے اس تغیر کی طرف اشارہ کرتے ہیں جو خود ایران میں اس وقت ظہور پذیر ہو رہا تھا۔ یہاں وہ شیعوں کے امامِ معصوم کی ولایت کے تصور کا مقابلہ اہلِ سُنّت کے تصورِ ریاست سے کرتے ہیں:

"People grow out of it as recent events have revealed in Persia, which is a *Shia* country, yet demands a fundamental structural change in her

government by the introduction of the principle of election". [۸]

یہاں اُس وقت کا ذکر کر رہے ہیں کہ جب ۱۹۰۵ء میں ایران میں شاہ کے خلاف انقلاب آیا تھا۔ علامہ اقبال اس شاہی دَور کو دَورِ استبدادِ صغیر کہتے ہیں۔ محمد رضا جو بعد میں رضا شاہ ہوئے اس انقلاب کے بانی تھے، شروع میں وہ ترکی کے انداز میں ایران کے صَدر بننا چاہتے تھے۔ اور ایران کو ایک جدید جمہوریہ بنانا چاہتے تھے۔ لیکن اس وقت کے مجتہدین نے صدارت کے عہدہ پر اعتراض کیا اور رضا شاہ کو مشورہ دیا کہ آپ شاہ کا لقب اختیار کریں لیکن جہاں تک قانونِ اسلامی کی تشریح یا ترجمانی کا سوال ہے، وہ نائب امام کے طور پر مجتہدینِ وقت کے پاس رہے گی۔ علامہ اس کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت اِس طرح رفتہ رفتہ ایران بھی الیکشن کی طرف ہی آ رہا ہے، باوجود اس کے کہ شیعوں میں بنیادی طور پر حکومت اور ولایت کے لیے امام معصوم کا تصور ہے۔ جہاں تک علامہ کے اسلامی نقطۂ نگاہ کا تعلق ہے تو وہ اسی ضمن میں فرماتے ہیں۔

"There is no privileged class, no priesthood, no caste system. Islam is a unity in which there is no distinction, and this unity is secured by making man believe in the two simple propositions - the unity of God and the mission of the Prophet - propositions which are certainly of a super-natural character but which, based as they are on the general religious experience of mankind, are intensaly true to the average human nature. Now this principle of the equality of all believers

made early Musalmans the greatest political power in the world. Islam worked as a levelling force; it gave the individual a sense of his inward power; it elevated those who were socially low. The elevation of the down-trodden was the chief secret of the Muslim political power in India."

اسی مضمون میں آگے چل کر فرماتے ہیں۔

"Islam is one and indivisible; it brooks no distinctions in it. There are no *Wahabies*, *Shias* and *Sunnis* in Islam. Fight not for the interpretations of the truth, when the truth itself is in danger. It is foolish to complain of stumbling when you walk in the darkness of night. Let all come forward and contribute their respective shares in the great toil of the nation. Let the idols of class distinctions and sectarianism be smashed for ever; let the Musalmans of the country be once more united into a great vital whole."

ان تمام تصورات سے جو علامہ پیش کر رہے ہیں آپ یہ بات آسانی سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اقبال کا ذہن اور ان کی فکر کس طرح اور کس نہج پر ارتقاء کے مدارج سے گزر رہی تھی اور ان کی محرکات کیا تھیں۔ یعنی وہ محسوس کر رہے تھے کہ جو مسلم معاشرہ ان کے سامنے تھا وہ ایک بیمار معاشرہ تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ایک نیا مُسلم معاشرہ وجود میں لایا جائے اور اسی وجہ سے وہ کہتے ہیں کہ میرا پیغام یا تخاطب پیروں کے لیے یا بوڑھوں کے لیے نہیں ہے

کیونکہ بوڑھے تو بدل نہیں سکتے۔ وہ تو کہہ رہے تھے کہ میں تو آنے والی کل کا شاعر ہوں شاعرِ فردا ستم، محض اس لیے اُن کا تخاطب شبابِ ملّت سے ہے، نوجوانوں سے ہے، کیونکہ وہی نیا مسلم معاشرہ وجود میں لا سکتے ہیں۔ یہ بوڑھے نیا معاشرہ کیا وجود میں لائیں گے، اس سلسلے میں اب بات آگے بڑھاتے ہوئے میں ایک اور اقتباس پیش کروں گا۔ میں علامہ کے اقتباسات اس لیے پیش کر رہا ہوں کہ میں اس موضوع پر جب کبھی بھی کچھ کہتا ہوں یا حال ہی میں کچھ کہا تھا تو اس پر اعتراضات کیے گئے اور بعض اصحاب نے یہ محسوس کیا کہ شاید میں اپنی طرف سے یہ باتیں بنا کر کہہ رہا ہوں اس لیے میں آج اپنے ساتھ علامہ کے افکار کی بندوق لایا ہوں اور اس کو اپنے کندھے پر رکھ کر چلا رہا ہوں۔ بہرحال یہ اقتباس علامہ کے مضمون "مُسلم کمیونٹی" سے لیا گیا ہے۔ یہ ان کا اس موضوع پر تیسرا بڑا اہم مقالہ ہے جس کا ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے اُردو میں کیا تھا "ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے نام سے اور یہ سنہ ۱۹۱۰ء میں اسٹریچی ہال علیگڑھ یونیورسٹی علی گڑھ میں پڑھا گیا تھا۔ اصل مقالہ انگریزی میں ہے۔ میں اس کا اُردو ترجمہ آپ کے سامنے پیش کر رہا ہوں۔ فرماتے ہیں:

"ہندوستان میں اسلامی یونیورسٹی کا قیام ایک اور لحاظ سے بھی نہایت ضروری ہے۔ کون نہیں جانتا کہ ہماری قوم کے عوام کی اخلاقی تربیت کا کام ایسے علماء اور واعظ انجام دے رہے ہیں جو اس خدمت کی انجام دہی کے پوری طرح سے اہل نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ان کا مبلغِ علم اسلامی تاریخ اور اسلامی علوم کے متعلق نہایت ہی محدود ہے۔ اخلاق اور مذہب کے اصول و فروع کی تلقین کے لیے موجودہ زمانے کے واعظ کو تاریخ اقتصادیات اور عمرانیات کے حقائقِ عظیمہ سے آشنا ہونے کے علاوہ اپنی قوم کے ادب اور تخیل میں پوری دسترس رکھنی چاہیے۔ الندوہ، علی گڑھ کالج، مدرسہ دیوبند اور اس قسم کے دوسرے مدارس جو الگ الگ کام کر رہے ہیں، اس بڑی ضرورت کو رفع نہیں کر سکتے۔ ان تمام بکھری ہوئی تعلیمی قوتوں کا شیرازہ بندی ایک وسیع تر اغراض کا مرکزی دارالعلوم ہونا چاہیے جہاں افرادِ قوم نہ صرف خاص قابلیتوں

کو نشو و نما دینے کا موقع حاصل کر سکیں بلکہ تہذیب کا وہ اسلوب یا سانچہ بھی تیار کیا جا سکے جس میں زمانۂ موجودہ کے ہندوستانی مسلمانوں کو ڈھالنا ضروری ہے۔"[11]

یہاں علامہ نے جس اسلوب کا ذکر کیا ہے وہ لائقِ غور ہے یعنی مسلمان بچہ جو ہے وہ پہچانا جائے کہ وہ مسلمان بھی ہے اور جدید بھی ہے۔ یہ اسلوب، جس کا بار بار وہ ذکر کرتے ہیں اور جس کے لیے وہ سمجھتے ہیں کہ پُرانی تعلیم کا جو طریق کار ہے اس کے بجائے، اسلامی دارالعلوم کا تعلق یونیورسٹی سے ہونا چاہیے اور جو واعظین اور مبلّغین ہیں ان کو کن کن علوم میں دسترس ہونی چاہیے۔ اقبال واعظین و مبلّغین کے لیے قومی ادب میں دسترس پر اصرار کر رہے ہیں، اقتصادیات پر اصرار کر رہے ہیں، عمرانیات پر اصرار کر رہے ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ وہ محسوس کر رہے ہیں کہ مسلمان، مسلمان بھی رہے اور ماڈرن بھی ہو۔ بہر حال آج تک، اقبال کا جو خواب ہے، وہ پورا نہیں ہو سکا لیکن اس کے باوجود یہ کوشش ان کی تھی، بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ جس وقت یہ خطبات دینے کے لیے وہ مدراس تشریف لے گئے تو ان کے میزبان کے بھی یہی خیالات تھے۔ سیٹھ جمال محمد ان لیکچرز پر بہت خطیر رقم ہر سال خرچ کرتے تھے۔ اقبال سے پیشتر وہ سید سلیمان ندوی کو اسی طرح لیکچروں کے لیے بُلوا چکے تھے۔ سید سلیمان ندوی نے بھی مدراس میں تمدّنِ اسلام پر لیکچر دیے اور اس سے پیشتر محمد مارماڈیوک پکتھال جنھوں نے قرآن کا انگریزی میں ترجمہ کیا تھا ان کو بلوایا اور اسی طرح ان سے بھی لیکچر کروائے۔ حضرت علامہ اس سیریز میں تیسری شخصیت تھے جن کو انھوں نے بُلوا کر لیکچر کروائے۔ سیٹھ جمال محمد چاہتے تھے کہ اسلام میں کوئی ایسی صورتِ حال پیدا ہو جائے کہ مسلمان مُلّا بھی ہو، یعنی دین کا بڑی شدت سے پابند بھی ہو، اس کا ایمان بھی بڑا مضبوط ہو اور اس کے ساتھ ہی وہ ماڈرن بھی ہو۔

بہر حال میں نے ابھی آپ کے سامنے جو اقتباسات پڑھے ہیں ان سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال اپنے ابتدائی زمانے ہی سے سمجھتے تھے کہ قرآن مجید میں ریاست کا

بنیادی اصول "انتخاب" قرار دیا گیا ہے۔ اور پھر اپنے ذہنی سفر کے ابتدائی زمانے سے ہی وہ محسوس کرتے تھے کہ اسلامی دستور میں قانون سازی کا کام وُکلا کو سونپ دیا گیا اور اسلامی قانون کا ڈھانچہ عملی یا انتظامی شکل میں قاضیوں کا بنایا ہُوا ہے اور تیسری بات یہ کہ وہ اسلامی ریاست کے لیے "مسلم کامن ویلتھ" کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں یعنی مسلم دولتِ مشترکہ۔ میں نے ابھی یہ عرض کیا تھا کہ حضرت علامہ کی فکر کا ایک اور پہلو بھی ہے اور وہ یہ کہ وہ احیائے مذہب اسلام کو ہی کافی نہیں سمجھتے تھے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اسلام کا تمدّن چونکہ مذہب کا ایک ظاہری پہلو ہے اس لیے احیائے تمدّن بھی ضروری ہے تو احیائے تمدّن سے ان کی مُراد کیا تھی اور وہ احیائے تمدّن کے ذریعے کیا چاہتے تھے؟ اگر آپ مدراس لیکچرز کا مطالعہ کریں گے تو یہ پوری بحث وضاحت کے ساتھ آپ کے سامنے آ جائے گی۔ اس کے علاوہ اقبال شناس آپ کو یہ بھی بتائیں گے کہ اقبال سمجھتے تھے کہ جب تک یونانی مفکّرین کا مُسلمانوں پر اثر رہا تو یونانی مفکّروں کے زیرِ اثر مُسلم مفکّرین بھی قیاسی علوم (speculative - sciences) کی طرف متوجہ رہے لیکن جب ان کی توجہ قرآن کی طرف مبذول ہوئی تو انھوں نے محسوس کیا کہ قرآن انھیں تجرباتی طریقہ (experimental method) اختیار کرنے کو کہہ رہا ہے کیونکہ قرآن میں بار بار اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تم تدبّر کرو، سوچو، ہم نے تمھیں دیکھنے کے لیے آنکھیں دی ہیں، سُننے کے لیے کان دیے ہیں تم ان کو استعمال میں لاؤ۔ یعنی حواسِ خمسہ کے ذریعے مشاہداتی علوم جن کو کہتے ہیں وہ حاصل کیے جائیں جب مسلمانوں کی آنکھیں کھلیں تو انھوں نے مشاہداتی علوم کی بنیاد رکھی جو قیاسی علوم سے بالکل مختلف ہیں اور یہی مشاہداتی علوم ہیں جنھوں نے مغرب میں جا کر جدید سائنس کی بنیاد رکھی اور ترقی کی منازل طے کرتے ہوئے عروج تک پہنچے۔ اس اعتبار سے اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمان سائنس کے اصل موجد ہیں اور وہ یہ بھی سمجھتے ہیں کہ اگر ہم مغرب سے سائنس اور ٹیکنالوجی لے لیں تو یہ کوئی ایسی بات نہیں کہ ہم کسی دوسرے تمدّن کی چیز اپنا رہے ہیں بلکہ وہی کچھ لے رہے ہیں جو کہ عالمِ بیداری میں اُنھوں نے ہم سے لیا تھا[12] تو اس اعتبار سے وہ محسوس کرتے ہیں کہ کسی نہ کسی طریقے سے علومِ اسلامیہ کا علومِ جدیدہ سے ٹوٹا ہُوا ذہنی

رابطہ ازسرِنو جوڑا جائے۔ اس طرح اصلاحِ فکرِ دینی کا ایک پہلو یہ بھی بہت اہم ہے کہ وہ سمجھتے ہیں کہ نیا مسلم معاشرہ اس وقت تک وجود میں نہیں آسکتا جب تک کہ علومِ جدیدہ کی علومِ اسلامیہ کے ساتھ وابستگی واضح طور پر نہ کی جائے، اور اس حقیقت کا انکشاف کرنے کی مجھے ضرورت نہیں ہے کہ آپ کسی بھی سائنس کی تاریخ پڑھ لیں، اس میں پہلے مسلمانوں ہی کے نام آتے ہیں بلکہ بعض سائنسز تو ایسی ہیں جو اب تک اپنے پرانے اور اصلی عربی ناموں ہی کے ساتھ شناخت کی جاتی ہیں، مثلاً آپ ریاضیات میں الجبرا پڑھتے ہیں۔ یہ ایجاد ہی مسلمانوں کی تھی اور اس کو آج بھی الجبرا ہی کہا جاتا ہے۔ اسی طرح کیمسٹری کی اصطلاح ہے جو آپ کو معلوم ہوگا کہ اس کا ماٰخذ کیمیا ہے۔ بے شمار اسی قسم کے الفاظ ہیں، جو سائنس کی دُنیا میں، بالخصوص آنکھوں کی سائنس میں (optics) یا فزکس میں جو اصطلاحیں مستعمل ہیں وہ عربی زبان ہی سے لی گئی ہیں۔

اس کے علاوہ ایک اور بات کا یہاں ذکر کرنا مناسب ہوگا۔ وہ یہ کہ اقبال مغربی تمدن کے مخالف ضرور تھے، لیکن وہ تجدید (modernism) کے مخالف کبھی نہیں ہوئے، وہ ہمیشہ جدیدیت اور مغربیت کے درمیان فرق کرتے تھے۔ ان کے نزدیک مغربیت (westernism) ایک تمدن کی نقل کرنا تھی، جس کی وجہ سے اُنھوں نے ترکوں پر بھی اعتراض کیا۔ لیکن جدیدیت سے مُراد تغیّر کی حقیقت کو تسلیم کرنا تھا جو اقبال کے نزدیک ایک طرح سے قرآن کا فرمان ہے کہ آپ تغیّر کو سمجھنے کی کوشش کریں اور تغیّر کے مطابق اپنے آپ کو ڈھالیں ورنہ آپ پیچھے رہ جائیں گے۔ پس اقبال کے نزدیک یہ جو شوکت کی تحصیل ہے وہ اسی ذریعے سے ممکن ہے کہ مسلمانوں کے دینی احیاء کے ساتھ ان کے تمدن کا احیاء بھی وجود میں لایا جائے اور تمدن سے مُراد جس طرح میں نے آپ کے سامنے عرض کیا ہے کہ علومِ اسلامیہ کا تعلق علومِ جدیدہ سے پیدا کرنا ہے تاکہ آپ سائنس اور ٹیکنالوجی کی طرف رجوع کریں اور اسی طریقے سے شوکت حاصل ہو سکتی ہے، اور جب شوکت آپ کو حاصل ہوگی تو نیا مسلم معاشرہ وجود میں آجائے گا۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کے فروغ کے ذریعے سے اس نئے مسلم معاشرے میں تخلیق، اختراع اور ایجاد کا سلسلہ دوبارہ شروع کیا جا سکے گا۔ آپ نے

دیکھا ہوگا کہ اقبال اپنے کلام میں کیوں بار بار اصرار کرتے ہیں کہ مجھے نیا جہان، نئی کائنات چاہیے کیونکہ وہ حاضر و موجود سے بیزار ہیں۔ خُدا سے بھی جھگڑتے ہیں تو یہی کہتے ہیں کہ کوئی نئی دنیا ہو، شیطان کا بھی خُدا سے جھگڑا ہوتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ نیا آدم تعمیر کر دے۔ میں تو اس آدم سے بیزار ہوں کیونکہ یہ تو میری ایک ضرب بھی برداشت نہیں کرتا۔ جس طرح میں کہتا ہوں اسی طرح کر دیتا ہے تو یہ تو میری ہتک ہے کہ مجھے ایک ایسے آدم کا رقیب بنایا گیا ہے جو میرا ایک وار بھی نہیں سہہ سکتا۔ تو شیطان بھی نیا انسان مانگتا ہے، نیا آدم مانگتا ہے۔[۱۳]

تو اب اس نئے انسان یا نئے مسلم معاشرے سے مراد ان کی یہی ہے کہ اس میں جو تخلیقی صلاحیت ہے۔ اس کو ازسرِنو اُجاگر کیا جائے۔ اقبال تخلیق کے ضمن میں تجدّد (innova- tion) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، چنانچہ وہ سمجھتے تھے کہ حضرت عمرؓ مسلمانوں میں وہ پہلے شخص تھے جو کہ مجدّد (innovator) تھے کیونکہ بعض تبدیلیاں جو اُنھوں نے کیں اور بالخصوص جس انداز میں اُنھوں نے استحسان (equity) کو قانونِ اسلامی میں داخل کیا ہے۔ خصوصاً اسلامی قانونِ وراثت میں وہ ایک ایسی چیز ہے جس کے متعلق حضرت عمرؓ پر اکثر اعتراضات کیے گئے کہ آپ بدعتوں کو کیوں شرعہ میں داخل کر رہے ہیں تو انھوں نے جواب دیا تھا کہ بدعتیں بھی دو قسم کی ہیں۔ ایک بدعتِ حسنہ اور دوسری بدعتِ سیئہ۔ اقبال بدعتِ حسنہ کے قائل تھے اور اس کو innovation یا تجدّد سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ آج کے مسلمان کو بھی ضرورت ہے کہ وہ حضرت عمرؓ کی ذہنیت پیدا کرے۔ قرآن کے متن ہی میں گرفتار ہو کر نہ رہ جائے بلکہ اس کی رُوح سے بھی شناسائی پیدا کرے یعنی بدعتِ حسنہ قابلِ تعظیم ہے کیونکہ یہ منفی بدعت نہیں بلکہ مثبت بدعت ہے۔[۱۴]

اب میں اپنے موضوع یعنی "اقبال اور عصرِ جدید میں اسلامی ریاست کا تصور" کی طرف آنا چاہتا ہوں، اب تک میں نے پس منظر کے طور پر عرض کیا کہ اقبال کے نزدیک نئے مسلم معاشرے کے لیے پہلے تو مسلم قومیت کا اصول ہے جس کی اُنھوں نے وضاحت کی ہے۔ پھر دوسرا اُصول یہ کہ قوّت کے بغیر اسلام کا تصور ممکن نہیں، اگر آپ کے ہاتھ میں طاقت

نہیں تو آپ لاکھ کہتے رہیں کہ ہم مسلمان ہیں لیکن یہ سب بے کار ہے۔ سیاسی آزادی کے ساتھ اقتصادی آزادی اور ٹیکنالوجیکل آزادی کی ضرورت ہے۔ اگر ایسا نہیں تو غلامی ہے اور غلامی کے عالم میں کوئی عمل کارگر یا سودمند نہیں ہوتا۔ اس سلسلہ میں وہ ایک جگہ کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ ایک ترک مجاہد میرے ساتھ نماز پڑھنے گیا تو اس نے دیکھا کہ ہندی مسلمان بہت لمبا سجدہ کرتا ہے۔ اس نے پوچھا کہ اتنا لمبا سجدہ آپ لوگ کیوں کرتے ہیں، تو اقبال نے اس کو جواب دیا کہ غلاموں کے پاس اس کے سوا اور کام ہی کیا ہے۔

کہا مجاہد ترکی نے مجھ سے بعدِ نماز
طویل سجدہ ہیں کیوں اس قدر تمھارے امام!

طویل سجدہ اگر ہیں تو کیا تعجب ہے
ورائے سجدہ غریبوں کو اور کیا ہے کام [20]

تو سوال یہ ہے کہ صرف لمبے سجدے کرنے سے فائدہ نہیں ہوگا بلکہ سجدوں کے ساتھ قوت کا حاصل کرنا اقبال کے نزدیک بہت اہم ہے۔ بہر حال مسلم قومیت اور طاقت کے دو اہم اصولوں کو واضح کرنے کے بعد اقبال نے جدید ریاست کے اصولوں پر اپنے چھٹے لیکچر میں تفصیل سے بات کی ہے۔ اس لیکچر کا نام ہے (The Principle of Movement in the Structure of Islam) یہ بہت اہم لیکچر ہے اور بڑا متنازع بھی۔ اس لیے کہ ان کے مدراس لیکچرز میں سب سے زیادہ اعتراضات اسی پر ہوئے ہیں۔ اس کا اصل موضوع تو اجتہاد ہے جس پر دیگر دانشور جو یہاں تشریف لائے ہیں زیادہ مدلل طور پر آپ کے سامنے اپنے خیالات پیش فرمائیں گے۔ میں تو اس لیکچر کے صرف اس حصے کو پیش کروں گا جس کا تعلق ریاست کی تشکیل سے ہے اور یہ کہ اقبال کے نزدیک جدید مسلم ریاست کس طرح قائم ہو سکتی ہے۔ اس کے لیے سب سے پہلی سوچنے والی بات یہ

ہے کہ اقبال جس وقت جدید مسلم ریاست کا ذکر کرتے ہیں تو ان کی نگاہوں کے سامنے اسلامی ریاست کی وہ روایتی شکلیں آتی ہیں جو آپ سب کو بھی معلوم ہیں۔ یعنی خلافت، امامت، امارت، سلطانیت یا بادشاہت۔ یہ وہ روایتی شکلیں ہیں جو تاریخِ اسلام میں ہمیں ملتی ہیں اور جن سے ہم مانوس ہیں۔ اقبال ان میں سے کسی قسم کی اسلامی ریاست کا احیاء نہیں چاہتے۔ ان کے ہاں جو جدید اسلامی ریاست کا تصور ہے وہ تین اُصولوں پر قائم ہے۔ میں ابھی ان کی طرف آتا ہوں، پہلے یہ عرض کر دوں کہ چونکہ اقبال کے یہاں ریاست کا تعلق قانون سازی کے ساتھ ہے۔ انھوں نے اس سلسلے میں بہت سے خطوط مولانا سید سلیمان ندوی کو لکھے اور اس ضمن میں بعض اہم سوالات کیے۔ ان خطوط میں اُٹھائے گئے سوالات اور مولانا سید سلیمان ندوی کے جوابات کا بغور مطالعہ نہایت ہی دلچسپ اور مفید معلومات فراہم کرتا ہے۔ میں نے ان تمام سوالات کو اکٹھا کر کے ان کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اس طرح میں نے یہ سمجھنے کی کوشش کی ہے کہ ان کا ذہن کس طرف جا رہا تھا مثلاً کیا کیا سوالات تھے جو انھیں پریشان کر رہے تھے۔ یہ وہ سوالات ہیں جو آج کے ہر نوجوان مسلمان کو، یا آپ کی اور میری نسل کے مسلمان کو پریشان کرتے ہیں اور جن کا جواب میرا خیال ہے ہمارے علماء اب تک تسلی بخش طور پر نہیں دے سکے۔ مثال کے طور پر آپ اقبال کے ان بہت سے سوالات میں سے کوئی ایک سوال لے لیں جو انھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی سے کیے۔ میں ان میں سے صرف ایک سوال بطور مثال پیش کرتا ہوں۔ اس سوال سے یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ اقبال اجماع کو اتنی اہمیت کیوں دیتے ہیں اور اس کا تعلق اقبال کی نظر میں جمہوری یا ڈیموکریٹک سسٹم سے جو جدید اسلامی ریاست میں ہونا چاہیے کیا ہے۔ چنانچہ وہ سید سلیمان ندوی سے پوچھتے ہیں: ”کیا اجماعِ اُمت نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے مثلاً مدتِ شیر خوارگی جو نصِ قرآنی کی رُو سے دو سال ہے کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔“ [21] پھر پوچھتے ہیں: ”کیا اجماع میراث کے حصصِ شرعی میں کمی بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ اُمت یہ اختیار رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟“ [22] یہ بڑا دلچسپ سوال ہے جو صرف اقبال ہی پوچھ سکتے تھے

پتا نہیں سید سلیمان ندوی نے ان کو کیا جواب دیا کیونکہ وہ ہمارے پاس موجود نہیں۔ اب ایک اور سوال دیکھیے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں، ایک نبوت اور دوسری امامت۔ نبوت میں احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضورؐ کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد کی بناء محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے۔ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟ پھر فرماتے ہیں کہ وحی غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟"[18] یہ بہت عجیب و غریب سوال ہے۔ پھر فرماتے ہیں حضورؐ نے اذان کے متعلق صحابہؓ کرام سے مشورہ کیا۔ "کیا یہ مشورہ نبوت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت؟[19]

پھر فرماتے ہیں "کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد، مثلاً سرقے کی حد کو معطل کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیات قرآنی ہیں؟"[20] یہ حضرت عمرؓ کی طرف اشارہ ہے۔ جب انھوں نے قحطِ مدینہ کے زمانے میں چور کے قطع ید کی جو حد تھی اسے معطل کر دیا، یعنی قرآنی حکم وقتی طور پر منسوخ کر دیا۔ خواہ وہ اضطرار ہی کی بناء پر تھا۔ لیکن اقبال بڑی جرأت کے ساتھ سوال کر رہے ہیں کہ مجھے بتائیے کہ حضرت عمرؓ نے یہ اختیار کہاں سے حاصل کیا؟ یعنی یہ کہ حضرت عمرؓ امتِ مسلمہ کے سربراہ کس قرآنی آیت کی رو سے ہوئے اور وہ اختیارات جو وہ اس عہد میں استعمال کرتے رہے وہ انھوں نے کن قرآنی آیات سے حاصل کیے؟ پھر پوچھتے ہیں "امام ایک شخصِ واحد ہے یا جماعت بھی امام کی قائم مقام ہو سکتی ہے؟ ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے۔ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟"[21]

ان چند مثالوں کے پیش کرنے سے آپ کو بخوبی اندازہ ہو گیا ہو گا کہ اقبال کے ذہن میں کس طرح کے سوالات اٹھ رہے تھے اور وہ ان سوالات کو علماء سے پوچھ رہے تھے۔ آج بھی اقبال پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اقبال ترکی کی مثال دیتے ہیں کہ انھوں نے اجتہاد کیا اور ان کا یہ اجتہاد خوارج کا اجتہاد ہے کہ حقِ امامت ایک اجتماعی مجلسِ شوریٰ collective assembly بھی استعمال کر سکتی ہے، کیونکہ قیامِ خلافت فرض نہیں۔

تو اب آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ اقبال کس قسم کے سوالات کر رہے تھے اور علماء سے کیسی رہنمائی کی توقع رکھتے تھے لیکن بجائے اس کے کہ ان کو علماء تسلی بخش جواب دیتے وہ ان پر اعتراضات کی بوچھاڑ کر رہے تھے جیسا کہ ابھی میں نے آپ کے سامنے مولانا سید ابوالحسن ندوی کا ایک اقتباس پڑھا تھا جس میں انھوں نے فرمایا تھا کہ اقبال کے علم میں کوتاہی تھی اور وہ ہمیشہ علماء سے مشورہ کرتے رہے، ان سے پوچھتے رہے مگر حقیقت یہ ہے کہ وہ مشورے ضرور کرتے تھے، پوچھتے ضرور تھے مگر ان کی تسلی نہیں ہوتی تھی۔ وہ یہ بھی چاہتے تھے کہ اسلام کا مرکز پنجاب وغیرہ کے خطوں میں بنایا جائے اس لیے کہ یہ مسلم اکثریت کے خطے تھے اور ممکن ہے کہ ان کے ذہن میں اس وقت بھی یہ خیال موجود ہو کہ یہاں مسلم ریاست قائم کی جا سکتی ہے۔ پس ان کی یہ کوشش تھی کہ اسلامی تعلیمات کا مرکز قائم کرنے کے لیے علماء کو یہاں لایا جائے لیکن یہ کوشش بھی ناکام رہی۔ چنانچہ جب پٹھان کوٹ میں ایک دارالعلوم قائم کرنے کا منصوبہ بنایا گیا تو اقبال کی طرف سے ایک خط جامعۃ الازہر کے ریکٹر کے نام لکھا گیا اور ان سے یہ گزارش کی گئی کہ یہاں ایک ایسا معلم یا استاد بھیج دیں جو اس ادارے کو چلانے کے لیے جدید علوم سے بھی واقفیت رکھتا ہو، انگریزی بھی جانتا ہو اور اسلامیات، سیاسیات، عمرانیات اور اقتصادیات کے مسائل کو بھی سمجھتا ہو تو الازہر کے ریکٹر نے جواب دیا کہ ایسا عالم تو ان کے پاس کوئی نہیں ہے۔[22] اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال جس طرح کا نیا مسلم معاشرہ وجود میں لانا چاہتے تھے اس کی تعلیم و تربیت کے لیے طبقۂ علما میں معلمین ہی نہ مل سکتے تھے۔

بہرحال اقبال سمجھتے تھے کہ قرآن مجید سے اسٹیٹ یا ریاست کے لیے اگر کوئی بنیادی اصول اخذ کیا جا سکتا ہے تو وہ انتخاب ہی کا اصول ہے۔ اگرچہ قرآن مجید میں صاف طور پر انتخاب کا کہیں بھی ذکر نہیں لیکن قرآن مجید میں تو بادشاہت کو بھی برا نہیں کہا گیا یعنی بادشاہت کو بھی بحیثیت ایک انسٹی ٹیوشن کے برا نہیں کہا گیا، بالخصوص یہودی پیغمبروں کے سلسلے میں۔ اس زمانے میں تو پیغمبر ایک طرح سے بادشاہ بھی ہوتا تھا جیسے کہ حضرت داؤد علیہ السلام تھے جن کے لیے قرآن مجید میں لفظ اللہ کا خلیفہ استعمال ہوا ہے۔ بہرحال

اقبال اسلامی ریاست کے لیے انتخاب کے اُصول کو قرآن مجید کے ۴۲ ویں سورۃ کی ۳۸ ویں آیت سے اخذ کرتے ہیں جس میں ارشاد ہوتا ہے کہ مسلمان وہ ہیں کہ جو اپنے معاملات میں باہم ایک دوسرے سے مشورہ کرتے ہیں۔ اب اس آیت میں جو لفظ شوریٰ آیا ہے اُس سے یہ سوال اُٹھتا ہے کہ اس شوریٰ سے مُراد مجلسِ مشاورت (Advisory Body) ہے یا مجلسِ شوریٰ (Consultative Body) ہے۔ چونکہ اگر مُراد صرف مجلسِ مشاورت (Advisory Body) ہے تو پھر اس میں مسئلہ آ جائے گا اُس امارت کا جو مطلق العنان ہو سکتی ہے اور در حقیقت ہوتی رہی ہے۔ کیونکہ خلیفہ مجلسِ مشاورت (Advisory Body) کے مشورے کا پابند نہیں ہوگا۔ لیکن اگر یہ مجلسِ شوریٰ یعنی (Consultative Body) ہے تو وہ اس اسمبلی کی طرح ہے جس کو آپ منتخب کرتے ہیں۔ قانون سازی کا کام کرنے کے لیے۔ اقبال اس کو جدید شکل کا "اجماع" کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب آپ اپنے نمائندوں کا انتخاب کر کے ان کو حقِ قانون سازی دیں گے تو اُن کی قانون سازی ایک طرح سے اجماعِ اُمّت ہوگا۔ لیکن یہ ایک ایسی بات ہے جس پر ہمیشہ علماء کو اعتراض رہا ہے۔ آپ نے دیکھ لیا ہوگا کہ اقبال کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اجتہاد کا اختیار انفرادی مجتہدین کے ہاتھ سے لے کر مسلم اسمبلی کو دینا چاہتے ہیں۔ جو در حقیقت ایک بہت بڑا انقلاب ہے جسے میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے قدامت پسند علماء قبول کرنے کو تیار نہیں۔

پیشتر اس کے کہ ان تین بنیادی اُصولوں کا ذکر کروں جو اقبال نے مُسلم ریاست کے لیے وضع کیے ہیں۔ میں ایک اقتباس آپ کے سامنے اور پڑھنا چاہتا ہوں۔ وہ چھٹے لیکچر کا آخری پیرا ہے جس کے مطابق اقبال سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کو اپنے آپ کو روحانی طور پر دنیا کے تمام انسانوں سے زیادہ آزاد سمجھنا چاہیے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ آئندہ چونکہ کوئی وحی نازل نہیں ہوگی اس لیے مسلمان دُنیا کی دیگر اقوام یا دیگر مذاہب سے رُوحانی طور پر سب سے زیادہ آزاد ہیں۔ یہ ایک بہت ہی اہم پہلو ہے۔

فرماتے ہیں:

"In view of the basic idea of Islam that there can be no further revelation binding on man, we ought to be spiritually one of the most emancipated peoples on earth. Early Muslims emerging out of the spiritual slavery of pre-Islamic Asia were not in a position to realize the true significance of this basic idea. Let the Muslims of today appreciate his position, reconstruct his social life in the light of ultimate principles, and evolve, out of the hitherto partially revealed purpose of Islam, that spiritual democracy which is the ultimate aim of Islam." [۲۳]

اس اقتباس سے یہ بات پوری طرح واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے خیال میں اسلام کا بنیادی مقصد یعنی روحانی جمہوریت کا قیام تو ابھی پوری طرح حاصل ہی نہیں ہوا اور اگر ہوا ہے تو صرف جزوی طور پر۔

اس اقتباس کے بعد میں ان تین بنیادی اصولوں کو آپ کے سامنے پیش کرتا ہوں جو اقبال جدید اسلامی ریاست کے لیے وضع کرتے ہیں۔ وہ تین اُصول یہ ہیں۔

پہلا اُصول ہے اتحادِ انسانیت human solidarity

دُوسرا اُصول مساوات ہے equality

اور تیسرا اُصول ہے حرّیت freedom

اقبال کے نزدیک از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہی یہ ہے کہ مسلمان ان عظیم اور مثالی اصولوں کو دنیا میں ایک قوّت کی صُورت میں ظاہر کریں۔ اقبال کہتے ہیں:

"The essence of *'Tauhid'* as a working idea, is equality, solidarity and freedom. The state, from the Islamic standpoint, is an endeavour to transform these ideal principles into space - time forces, an aspiration to realize them in a definite human organisation." [۲۴]

اس طرح اقبال یہ واضح کردیتے ہیں کہ توحید کی اساس یہی تین اصول ہیں۔ اتحادِ انسانیت، مساوات اور حریت۔

سب سے پہلا سوال یہ ہے کہ اقبال "انسانی اتحاد" کیوں کہتے ہیں، مسلمانوں کا اتحاد کیوں نہیں کہتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے یہاں مذہبی رواداری یا روحانی جمہوریت کا ایک تصور ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جہاں تک مذہبی رواداری کا تعلق ہے قرآن مجید مسلمانوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ دوسرے مذاہب کی عبادت گاہوں کا تحفظ کریں۔ یعنی قرآنی تعلیمات کے مطابق ضرورت پڑنے پر غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی حفاظت کرنا مسلمانوں کا فرض ہے۔ اب جس وقت اقبال مذہبی رواداری کے پس منظر میں اتحادِ انسانیت کا ذکر کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسی ریاست جہاں مسلمانوں میں تو اشتراکِ ایمانی ہو اور غیر مسلم اقلیتوں کے ساتھ اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر رشتہ استوار ہو۔ پس اُن کے نزدیک اشتراکِ ایمانی اور اشتراکِ وطنی کی بنیاد پر ہی تو اتحادِ انسانیت قائم ہوسکتا ہے۔ اب یہ سوال اُٹھتا ہے کہ جس وقت اقبال یہ کہتے ہیں کہ اسلام تو مجھ پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ میں غیر مسلموں کی عبادت گاہوں کی بھی حفاظت کروں [۲۵] تو اُن کے ذہن میں قرآن کی کون سی آیت تھی۔ وہ ہے سورۃ ۲۲ آیت ۴۰۔ اس میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

"اگر اللہ نے طاقت ور حملہ آوروں کے تدارک کے لیے جماعت یعنی مسلمانوں کی جماعت پیدا نہ کی ہوتی تو عیسائیوں کے کلیسا، یہود کے عبادت خانے، خانقاہیں اور مساجد جن میں اللہ کی پرستش بکثرت کی جاتی ہے، سب منہدم ہوجاتے۔"

اب دیکھیے اس میں مساجد کی اصطلاح سب سے آخر میں آئی۔ پہلے ذکر عیسائیوں کے کلیسا کا ہے۔ پھر یہود کے عبادت خانے کا ہے، خانقاہ کا ہے اور مسجد سب سے آخر میں آئی ہے۔ اب صورت یہ ہے کہ یہاں فقہائے کس اُصول کی پیروی کی ہے، عام طور پر ابتدائی ایام کے فقہا اس آیت کی تعبیر اس طرح کرتے ہیں کہ اس میں صرف اہلِ کتاب ہی شامل ہیں جن کی حفاظت کرنا مسلم ریاست کا فرض ہے لیکن جب ایران فتح ہوا تو فقہائے پارسیوں یا زرتشتی مذاہب کے ماننے والوں کو بھی اس تحفظ میں شامل کیا اور ان کے عبادت خانوں کی حفاظت کی۔ اُن کے لیے اصطلاح وضع کی گئی۔ کمثلِ اہلِ کتاب۔ یہی صورت ہندوستان میں ہوئی۔ جس وقت ہندوستان پر مغل بادشاہوں کی حکومت تھی تو یہاں بھی بعض فقہائے ہندوؤں کو کمثلِ اہلِ کتاب کے زمرے میں شامل کرکے مسلم ریاست پر یہ فرض عائد کردیا کہ وہ غیر مسلموں کا تحفظ کرے۔

گویا جس وقت ہم اپنے عروج پر تھے تو ہمارے فقہا ضرورت پڑنے پر قرآنی احکام کی توسیع بھی کرلیتے تھے اور جہاں وہ دیکھتے کہ اس سے کسی فتنہ یا فساد کا اندیشہ ہے تو اس کی تحدید بھی کرلیتے تھے۔ اب جو نکتہ سمجھنے والا ہے وہ یہ ہے کہ حضرت علامہ اسی پر اصرار کررہے ہیں کہ وقت کے تقاضوں کے پیشِ نظر معاملات میں قرآنی احکام کی توسیع اور تحدید کی جائے لیکن توسیع اور تحدید کا یہ عمل ایک فردِ واحد نہیں کرسکتا۔ یہ اختیار اجماع کی شکل میں وہ مسلم قوم کے نمائندوں کے ہاتھ میں دینا چاہتے ہیں۔

چنانچہ ان اصولوں کی روشنی میں، یہاں مجھ کو غلط نہ سمجھا جائے۔ میں 'محض سیکولر' ریاست کی بات نہیں کررہا بلکہ سیکولر سے پہلے آئیڈیل یا مثالی کا لفظ بطور شرط لگا رہا ہوں اور اس طرح میں محض سیکولر ریاست کی بات نہیں کررہا بلکہ ایک ایسی آئیڈیل یا مثالی سیکولر ریاست کی بات کررہا ہوں جو تھیاکریسی نہ ہو لیکن صحیح معنوں میں روحانی

جمہوریت ہو جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد ہے۔ ہمارے یہاں اکثر کہا جاتا ہے کہ قائدِ اعظم پاکستان میں سیکولر ریاست کے قیام کے قائل تھے یا سیکولر ریاست ہی کے ذریعے ہم اپنے مقاصد حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ بالکل غلط بات ہے کیونکہ جدید اسلامی ریاست کا جو تصور ہمیں اقبال اور قائدِ اعظم دے رہے ہیں، اگر ہم اس کو قائم کر سکنے کے قابل ہیں تو، وہ تو آئیڈیل سیکولر ریاست یا روحانی جمہوریت ہوگی۔ کیونکہ محض سیکولر ریاست تو ہمیشہ منافقت پر قائم ہوتی ہے مجھے بتائیے دنیا میں کون سی ریاست سیکولر ریاست ہے؟ کیا امریکہ واقعی سیکولر ریاست ہے جہاں کئی جگہوں پر کالوں کا داخلہ ممنوع ہے؟ کیا فرانس یا جرمنی یا برطانیہ واقعی سیکولر ریاستیں ہیں جہاں نسلی امتیاز روا رکھا جاتا ہے؟ کیا ہندوستان سیکولر ریاست ہے جہاں مسلمانوں کو آئے دن قتل کیا جاتا ہے؟ یہ کس قسم کی جمہوریتیں یا سیکولر ریاستیں ہیں؟ سیکولر ریاست تو دنیا میں کہیں بھی نہیں ہے البتہ مختلف قسم کے منافقانہ نظام ہیں۔ مثلاً سوویٹ رُوس کی سیکولر ریاست کی بنیاد الحاد پر استوار ہے۔ وہ مذہب کی مخالف ہے۔ سرمایہ دارانہ مغربی جمہوریتوں کی سیکولر ریاست بیوپاری معاشرے کے اس اصول پر قائم ہے کہ آپ میرا سامان خریدیں، مجھے اس سے غرض نہیں کہ آپ کا مذہب کیا ہے۔ یعنی وہ مذہب سے لاتعلق ہے۔ لیکن اگر ایک ایسی ریاست ہو جو ہر مذہب کا احترام کرے یا جس کا مقصد روحانی جمہوریت کا قیام ہو، اُسے آخر کیا نام دیا جا سکتا ہے؟ ایک کانفرنس میں مجھے ایک ہندو عالم کے ساتھ بیٹھنے کا اتفاق ہوا۔ اُنھوں نے کہا کہ سیکولر ریاست سے مراد ایسی ریاست ہرگز نہیں جس کا مذہب سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ یعنی جس طرح اُردو میں ہم نے اس کا ترجمہ لادین ریاست کر رکھا ہے اُنھوں نے بتایا کہ ہندوستان اس قسم کی سیکولر ریاست نہیں ہے۔ ہندوستان اس طرح کی سیکولر ریاست ہے جو ہر مذہب کا احترام کرتی ہے۔ میں نے کہا ایسی سیکولر ریاست تو دراصل اسلامی ریاست ہے۔ لیکن آپ ہر مذہب کا احترام نہیں کرتے کیونکہ اگر آپ ہر مذہب کا احترام کرتے ہوتے تو جس طرح مسلم کش فسادات ہوتے رہے ہیں اور جن کی بنا پر پاکستان وجود میں آیا۔ اس کی ضرورت نہ ہوتی۔

اگر صحیح معنوں میں کوئی آئیڈیل سیکولر ریاست یا رُوحانی جمہوریت ہو سکتی ہے جو دوسرے مذاہب کا احترام کرے تو وہ صرف اقبال کی تجویز کردہ جدید اسلامی ریاست ہے۔ صرف اُسی کے ذریعے ہم اتحادِ انسانیت، مساوات اور حرّیت کے اُصولوں کو توحید کے پرستاروں کے طور پر دنیا میں قائم کر کے دکھا سکتے ہیں۔

اب آئیے دوسرے اُصول کی طرف۔ یہ اصول ہے مساوات کا۔ اسے سمجھنے کے لیے اقبال کے سماجی اور معاشی نظریات کو اپنے سامنے رکھنا ہوگا۔ مثلاً اُن کے نزدیک انسان کے اقتصادی امراض کا بہترین علاج قرآنِ مجید نے تجویز کر رکھا ہے۔ معیشت کے میدان میں وہ سرمایہ دارانہ نظام کے اتنے ہی مخالف ہیں جتنے سوشلسٹ یا اشتراکی نظام کے۔ اس کے باوجود وہ سرمایہ کی قوت کو معاشی نظام سے مکمل طور پر خارج کرنے کے خلاف ہیں بلکہ اسے مناسب حدود میں رکھنے کے قائل ہیں۔ شریعت کے مطابق قانونِ وراثت کے نفاذ، زکوٰۃ، عُشر اور صدقے کی وصولی کے اہتمام کے علاوہ وہ اس ضمن میں ایسے قرآنی احکامات پر اجتہاد چاہتے ہیں۔ مثلاً قُلِ العفو کے حکم پر یعنی جو بھی آپ کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے وہ آپ ملّت کی فلاح و بہبود کے لیے دے دیں۔ لیکن اس کے لیے جب تک ریاست کا جبر نہ ہو رضاکارانہ طور پر کچھ دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ آپ اقبال کی وہ نظم اپنے ذہن میں لائیے، جو رُوس کے انقلاب سے متعلق ہے، اور رُوس کے انقلاب کا حوالہ دے کر وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان کو چاہیے کہ وہ قرآن میں غوطہ زن ہوتا کہ قُلِ العفو کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی حکمت واضح ہو سکے۔ اس بنیاد پر وہ ریاست کو ایسے ٹیکس لگانے یا ایسے اقدامات اُٹھانے کی اجازت دیتے ہیں جس سے فلاحِ عامّہ کا مقصد حاصل کیا جا سکے۔ اس کے بغیر مساوات کا آئیڈیل حاصل نہیں ہو سکتا۔ علاوہ اس کے اور کئی نکات ہیں مثلاً اقبال جدید اسلامی ریاست میں اراضی کی ذاتی ملکیت کا اس حد تک حق تسلیم کرنے کو تیار ہیں کہ جو زمیندار بذاتِ خود زیرِ کاشت لاتا ہو یعنی صرف وہی اس کی ملکیت تصوّر کی جائے اور جو خود کاشت نہیں کرتا وہ اس سے لے لی جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال زرعی یا اراضی کی پیداوار سے آمدنی پر اسی تناسب سے ٹیکس وصول کرنے

کے حامی ہیں جس طرح انکم ٹیکس وصول کیا جاتا ہے۔ مزید برآں وہ ایسے قوانین کا نفاذ بھی چاہتے ہیں جو اجتماعی حقوق نظر انداز کر کے دولت خزانہ کرنے، ناجائز وسائلِ معیشت سے مال اکٹھا کرنے، سود لینے، سٹہ لگانے وغیرہ کو حرام اور ممنوع قرار دے سکیں۔ چنانچہ مساوات کا یہ تصور اقبال کی جدید اسلامی ریاست میں بالکل ایسے ہی ہے جس کو ہم جدید اصطلاح میں "مخلوط معیشت" کا تصور کہتے ہیں۔ یعنی بعض اہم صنعتوں پر مشتمل پبلک سیکٹر میں سرمایہ لگانے کا اہتمام ریاست خود کرے اور ساتھ نجی کوشش کو بھی ایک حد تک قبول کیا جائے لیکن قومیانے یا غصب کی پالیسی کے خلاف ہیں۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ اس مخلوط معیشت کی بنیاد پر ایک فلاحی اسلامی ریاست وجود میں لائی جا سکتی ہے۔

اب اس کے بعد اقبال کے تیسرے اصولِ ریاست یعنی "حریت" جس سے ان کی مُراد آزادی ہے پر غور کیجیے، اس کے متعلق میں نے آپ سے پہلے بھی عرض کیا ہے کہ ان کے نزدیک انتخابات کے ذریعے مسلم ممالک میں قانون ساز مجالس کا قیام اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال جمہوریت سے کیا مراد لیتے ہیں۔ اس سے ان کی مُراد منتخب اسمبلی ہے۔ اور اسمبلی مختلف النوع سیاسی جماعتوں کے انتخابی معرکے سے وجود میں آتی ہے۔ اقبال خود اس کا ذکر کرتے ہیں کہ خلفائے راشدین ہی کے زمانے میں سیاسی گروہ بندیاں ہو گئی تھیں۔ انصار کا ایک سیاسی گروہ تھا جنھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے مقابلے میں اپنا ایک اُمیدوار کھڑا کیا تھا۔ اسی طرح مہاجرین کا اپنا گروپ تھا۔ جنھوں نے سب سے پہلے یہ اُصول وضع کیا کہ عربوں کے تمام قبائل اس کو خلیفہ نہیں مانیں گے جو قریش میں سے نہ ہو۔ اس کے سبب انصار خاموش ہو گئے۔ انصار کا موقف یہ تھا کہ اسلام کی تمام عسکری قوت انھوں نے فراہم کی ہے اس لیے خلیفہ ان کا ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں مہاجرین کی دلیل یہ تھی کہ سارے کے سارے عرب آپ کو قبول نہیں کریں گے کیونکہ آپ قریش میں سے نہیں ہیں لہٰذا خلیفہ قریشی ہونا چاہیے۔ اِن گروہوں کے علاوہ بنو ہاشم کا گروہ تھا جن کا خیال تھا کہ خلافت کا سلسلہ صرف رسول اللہؐ کی اپنی نسل میں سے چلنا چاہیے۔ یہ شیعانِ علیؓ تھے۔ تو اس طرح رسول اللہؐ کی وفات کے فوری بعد یہ

تین سیاسی پارٹیاں وجود میں آ گئی تھیں۔

آپ محسوس کریں گے کہ یہ جو سیاسی گروہ بندی اس وقت وجود میں آئی اور ان کی آپس میں جو تگ و دو ہوئی اس میں اُن میں سے کسی نے بھی اپنے حق میں قرآن کا کوئی حوالہ پیش نہیں کیا۔ وہ عملی لوگ تھے۔ وہ سوچتے تھے کہ یہ ایک سیاسی مسئلہ ہے اور اسے ایک سیاسی مسئلے کے طور پر ہی حل کیا جا سکتا ہے۔ اور اگر اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اقبال کی نگاہ میں اجتہاد کے جو بنیادی اُصول ہیں (یعنی قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس) ان میں سے وہ سب سے زیادہ اہمیت اجماع کو دے رہے ہیں اور پھر اجماع کو ہی اجتہاد یا قانون سازی کا اختیار دیتے ہیں۔ چونکہ اجماع ان کے نزدیک مسلم اسمبلی ہے۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ ممکن ہے آج کے زمانے میں مسلم اسمبلی کو اسلامی فقہ کی باریکیاں سمجھنے میں دقت پیش آئے اور قانون سازی میں مشکلات کا سامنا کرنا پڑے لہٰذا بہتر ہے کہ علماء کا ایک بورڈ بھی اس کے ساتھ منسلک کر دیا جائے۔ لیکن وہ بورڈ کو اسمبلی پر حاوی ہونے کا حق نہیں دیتے بلکہ اس کے خطرات سے آگاہ کرتے ہیں اور بار بار اس پر زور دیتے ہیں کہ بہتر طریقہ یہی ہے کہ ایسے نمائندے منتخب ہو کر آئیں، جو اسلامی فقہ کے ساتھ ساتھ جدید جورس پروڈنس کے اصولوں سے بھی آشنا ہوں۔ دوسرے الفاظ میں جدید اسلامی ریاست میں اسمبلی کے اُمیدواروں میں دیگر شرائط کے علاوہ یہ شرط بھی ہو کہ وہ وکیل یا قانون دان ہوں اور اس کے ساتھ انھیں اسلامی فقہ پر بھی عبور حاصل ہو۔ کیونکہ اسلامی قانون سازی کا کام صرف ایسے ہی مقنن صحیح طور پر کر سکتے ہیں۔

قانون سازی کے کام کے سلسلے میں اقبال کے فلسفے کی بنیاد ان کے "ثبات فی التغیر" (permanence - in -change) کے تصور پر ہے یعنی ثبات صرف تغیر کو حاصل ہے۔ اس کی تشریح وہ اس طرح کرتے ہیں کہ جہاں تک عبادات کا معاملہ ہے، اس میں تو ثبات کا اصول کارفرما ہے۔ عبادات میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا جا سکتا لیکن جہاں تک معاملات کا تعلق ہے وہ تغیر کے اصول کے پابند ہیں یعنی تمام معاملات اقبال کے نزدیک تغیر کے اُصول کے پابند ہے۔ اسلام میں اگر کوئی چیز تغیر سے باہر ہے تو وہ صرف اور صرف عبادات

ہیں، ان میں کوئی تغیر و تبدیلی نہیں ہو سکتی، نماز کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی، روزے کے اوقات میں کوئی تبدیلی نہیں ہو سکتی لیکن معاملات کو وقت کے تقاضوں یا قوم کی بدلتی ہوئی ضروریات کے مطابق تبدیل کیا جا سکتا ہے اس کا حق اقبال اُس اسمبلی کو دیتے ہیں جسے وہ اجماع کہتے ہیں۔ اور اجماع اقبال کے نزدیک مجلسِ شوریٰ یا پارلیمنٹ ہے۔ لیکن اس مجلسِ شوریٰ کا کام کسی حاکم یا امیر کو مشورہ دینا نہیں بلکہ خود حاکمیت کے فرائض انجام دینا ہے۔ یہ مجلسِ شوریٰ تین اہم میدانوں میں قانون سازی کے فرائض انجام دے سکتی ہے۔ اور وہ تین اہم میدان یہ ہیں۔

۱۔ رائج الوقت قوانین کو قرآن و سنّت کے مطابق ڈھالنا۔

۲۔ ایسے اسلامی قوانین نافذ کرنا جو اَب تک نافذ نہیں کیے گئے۔

۳۔ ایسی قانون سازی کرنا جو قرآن و سنّت سے متصادم نہ ہو۔

ان تینوں میں بھی سب سے زیادہ اہمیت تیسرے میدان کو دی جا سکتی ہے یعنی ایسی قانون سازی جو قرآن و سنّت سے متصادم نہ ہو کیونکہ یہ میدان دیگر میدانوں سے زیادہ وسیع ہے۔ پھر علاّمہ کہتے ہیں کہ ان میدانوں میں مسلمانوں کو حضرت عمرؓ کی تقلید کرنا چاہیے۔ گویا وہ آج کے مسلمانوں کو دعوت دیتے ہیں کہ وہ حضرت عمرؓ کی طرح قرآن یا پیغامِ الٰہی کی رُوح کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ اس سلسلے میں فرماتے ہیں:

"The question which confronts Muslim countries is whether the law of Islam is capable of evolution - a question which will require great intellectual effort, and is sure to be answered in the affirmative, provided the world of Islam approaches it in the spirit of Umar - the first critical and independent mind in Islam who, at the last moments of the Prophet, had the moral

courage to utter these remarkable words: 'The Book of God is sufficient for us'." [26]

اقبال اپنے لیکچر میں جہاں اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قانون سازی کا کام اسمبلی کرے اور اجتہاد کا اختیار انفرادی علماء سے لے کر اسمبلی کو دے دیا جائے تو اسی ضمن میں وہ یہ بھی نوٹ کرتے ہیں کہ مسلمانانِ برّصغیر کی قدامت پسندی کے باوجود مسلمان تو بدل رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں تھا وہیں پر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"In view of the intense conservation of the Muslims of India, judges cannot but stick to what are called standard works. The result is that while the peoples are moving, the law remains stationary." [27]

دوسرے الفاظ میں اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ پوری تاریخ اسلام میں علماء کا اختلاف ہر جگہ اور ہمیشہ رہا ہے اور جب مسلمانوں نے زمانے کے ناگزیر تقاضوں کے پیشِ نظر تجدید کی طرف قدم بڑھایا ہے علماء نے ہمیشہ قدم قدم پر اس کی بھرپور مخالفت کی ہے۔ لیکن اس کے باوجود مسلمان آگے چلتے گئے اور علماء پیچھے رہ گئے۔ یہی بات میں آپ سے عرض کر رہا ہوں کہ اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ ہم آگے بڑھ رہے ہیں لیکن قانونِ شریعت جہاں پر کھڑا تھا وہیں کھڑا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ آپ اس کو اپنے ساتھ آگے نہیں لے جا رہے۔ پھر کہتے ہیں کہ:

"With the return of new life, the inner catholicity of the spirit of Islam is found to work itself out in spite of the rigorous conser vatism of our doctors." [28]

اقبال یہ یقین رکھتے ہیں کہ اسلام کے اپنے اندر ایک ارتقائی قوت ہے اور ایسی بندشوں کے باوجود اس ارتقائی سیلاب کو کوئی نہ روک سکے گا۔ اُن کے خیال کے مطابق

قانونِ اسلامی آگے بڑھے گا۔ چنانچہ اس سلسلے میں دلچسپ اقتباس مندرجہ ذیل ہے جس میں وہ مسلم ریاست یا اپنے جدید اسلامی ریاست کے تصور کا ماحصل پیش کرتے ہیں۔

"The claim of the present generation of Muslim liberals..."

(وہ لیبرل کی اصطلاح استعمال کر رہے ہیں، لیبرل سے یہاں مُراد اصلاحی اندازِ فکر ہے لیبرل سے مُراد مادر پدر آزاد نہیں۔)

"To interpret the foundational legal principles, in the light of their own experience and the altered conditions of modern life is, in my opinion, perfectly justified. The teaching of the Quran that life is a process of progressive creation, necessitates that each generation, guarded but unhampered by the work of its predecessors, should be permitted to solve its own problems". [۲۹]

یہاں اقبال نے جو کچھ کہا ہے یہ کسی بھی قدامت پسند عالم کو کسی بھی صورت میں قابلِ قبول نہیں۔ آزادئ اجتہاد کی جو راہ اقبال دکھا رہے ہیں، قانون ساز اداروں کے لیے اجماع کی صورت میں یا جدید اسلامی ریاست میں جس وسعتِ نظر کے فروغ کی وہ توقع رکھتے ہیں اس کے لیے فی الحال نہ تو ہمارے علماء تیار ہیں نہ مجالس قانون ساز کے اراکین، اور نہ ہی مُسلم قوم۔

بہرحال ان تمام اقتباسات سے اقبال کا جو تصورِ ریاست بڑی وضاحت کے ساتھ اُبھر کر ہمارے سامنے آتا ہے اس سے کبھی علماء نے اتفاق نہیں کیا اور اس طرح یہ نتیجہ نکالنا آسان ہے کہ ہماری قوم نے سیاسی آزادی تو حاصل کر لی لیکن ذہنی طور پر وہ ابھی تک ماضی کی مغلوب ہے۔ ہم نے اپنے کو ابھی تک دوسری اور تیسری صدیوں کے

تقاضوں اور ضروریات کا غلام بنا رکھا ہے۔ جب میں یہ کہتا ہوں کہ امام ابوحنیفہ نے یہ کہہ دیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ مجھے سوچنے کی ضرورت نہیں کیونکہ وہ پہلے ہی سوچ گئے ہیں لیکن اگر میں کہوں کہ نہیں یہ مسئلہ ہمارے زمانے کا مسئلہ ہے اور اس پر ہمیں غور کرنا ہے اور اجتہاد کرنا ہے تو ہر طرح کے اختلافات اور اعتراضات کے طوفان کھڑے ہو جاتے ہیں اور ہم ان ہی میں گھر کر رہ جاتے ہیں۔ ہم یہ دعویٰ تو کرتے ہیں کہ ہمارے ذہن پاک و صاف ہیں لیکن حقیقت میں ہمارا معاشرہ دوہرے معیار پر قائم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نہ تو ہم میں یہ جُرأت ہے کہ ہم اس صورتِ حال کو تبدیل کریں جس میں ہم اس وقت گرفتار ہیں اور نہ ہی ہم یہ چاہتے ہیں کہ کوئی ہمیں کہے کہ ہم میں جرأت نہیں ہے۔ قومیں صرف سیاسی آزادی حاصل کر کے تو آزاد نہیں ہو جاتیں۔ اصل آزادی ذہن کی آزادی ہے۔ اور اسی میں قوموں کی ترقی کا راز ہے۔ اقبال بھی اپنی قوم کو ذہنی طور پر آزاد دیکھنا چاہتے تھے۔ اسی لیے فرماتے ہیں:-

"The superb idealism of your Faith, however, needs emancipation from the medieval fancies of theologians and legists. Spiritually we are living in a prisonhouse of thoughts and emotions which, during the course of centuries, we have woven round ourselves. And be it further said to the shame of us - men of older generation - that we have failed to equip the younger generation for the economic, political and even religious crises that the present age is likely to bring. The whole community needs a complete overhauling of its present mentality in order that it may again

become capable of feeling the urge of fresh desires and ideals".[۱۰]

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مولانا سید ابوالحسن ندوی، 'نقوش اقبال' لکھنؤ ۱۹۷۶ء ص ص ۳۹، ۴۰ (یہ اُن کی معروف عربی کتاب روائع اقبال کا اردو ترجمہ ہے)

۲۔ 2. 'Iqbal, Islam and Ahmadism', in S.A. Wahid, *Thoughts and Reflection of Iqbal*, Lahore 1964, pp.278f.

۳۔ نجم الدین اصلاحی، مکتوبات شیخ الاسلام، لاہور ۱۹۴۴ء، جلد سوم صفحہ ۱۴۱۔

۴۔ ایضاً صفحہ ۱۴۱۔

۵۔ مخزن لاہور اکتوبر ۱۹۰۳ء۔ یہ مضمون اورنٹیل کالج میگزین جشن اقبال نمبر، مرتبہ ڈاکٹر عبادت بریلوی، صفحات ۱۹ تا ۳۹ ۔ میں بھی دیکھا جا سکتا ہے۔

۶۔ عبادت بریلوی، محولۂ بالا، ص ص ۱۹ تا ۳۹ ۔

۷ 7. Iqbal, Islam as a Moral and Political Ideal', in S. A. Wahid, *op.cit.*, pp. 51-55; (reproduced from *Hisdustan Review* Vol., XX, July-December, 1909).

8. *Ibid.*, p. 53.

9. *Ibid.*, p. 54.

10. *Ibid.*, p. 54f.

11. cf. L. A. Latif, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore, 1974, pp. 107-120.

12. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1944, p. 7.

۱۳۔ ملاحظہ ہو نظم 'نالۂ ابلیس' جاوید نامہ، کلیات فارسی، لاہور، ۱۹۸۱ء، صفحہ ۷۲۵۔

14. Iqbal, *Reconstruction*, p. 162.

۱۵۔ ملاحظہ ہو نظم 'غلاموں کی نماز' ضرب کلیم، کلیات اردو، لاہور ۱۹۸۴ء، ص ص ۶۲۰ تا ۶۲۱

۱۶۔ جاوید اقبال۔ زندہ رود، لاہور ۱۹۸۴ء، جلد سوم، ص ۳۴۸

۱۷۔ ایضاً ص ۳۴۸

۱۸۔ ایضاً ص ص ۳۴۸، ۳۴۹

۱۹۔ ایضاً ص ۳۴۹۔

۲۰۔ ایضاً ص ۳۴۹۔

۲۱۔ ایضاً ص ۳۴۹۔

۲۲۔ ایضاً ص ص ۶۱۲، ۶۱۳۔

23. Iqbal, *Reconstruction*, p. 179.

24. *Ibid.*, p. 154.

25. Wahid, *op.cit.*, p. 169.

26. Iqbal, *Reconstruction*, p. 162.

27. Wahid, *op.cit.*, p. 214.

28. Iqbal, *Reconstruction*, p. 164.

29. *Ibid.*, 168.

30. Wahid, *op.cit.*, p. 213.

اسلامی قانون کے ارتقاء میں اجتہاد کا کردار

مصر کے معروف عالم مرحوم ڈاکٹر احمد امین نے مسلم دُنیا کے فکری انحطاط پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ: "تقریباً پانچ سو سال سے مسلمانوں نے فکری میدان میں جو کچھ لکھا ہے، اگر اسے غرق دریا کر دیا جائے، تو اس سے علم و ادب کو کوئی زیادہ نقصان اُٹھانا نہیں پڑے گا۔"[1] ہر چند ڈاکٹر موصوف کی تنقید میں قدرے شدت پائی جاتی ہے، لیکن انھوں نے مسلمانوں کے فکری زوال کو بیان کرنے اور انھیں خوابِ غفلت سے بیدار کرنے کے لیے وہی کچھ کہا ہے جو ان سے پہلے دورِ حاضر کے مُسلم مفکّرین کہہ چکے ہیں، مسلم مفکّرین نے اس دعوٰی کو تسلیم کرنے سے انکار کیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ شیخ جمال الدّین افغانیؒ نے کہا تھا: "یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا، چہ معنی دارد؟ (قرآن و سنّت) کی کس نص سے یہ دروازہ بند کیا گیا ہے، اور کس امام نے یہ کہا ہے کہ میرے بعد مسلمانوں کو دین میں بصیرت و ادراک حاصل کرنا مناسب نہیں ہے یا انھیں قرآن مجید اور حدیث صحیح سے ہدایت حاصل کرنی نہیں چاہیے، یا ان کے مفہوم و مُراد کی گہرائی میں اُترنے اور اسے وسعت دینے کے لیے سعی و نشاط سے کام لینا نہیں چاہیے۔"[2]

بے شبہ مسلم تاریخ کا یہ المیہ ہے کہ مسلمان اپنے دورِ انحطاط میں اسی مرض میں مبتلا ہوئے جس میں ان سے قبل بعض دوسری مذہبی جماعتیں مبتلا ہو چکی تھیں۔ لیکن دوسری جماعتوں کا فکری جمود و تعطّل میں مبتلا ہونا چنداں حیرت انگیز نہیں کیوں کہ بہ قول رسل Russell ان کے مذہبی صحیفوں میں ہمیں ایک لفظ بھی ذہانت کی تعریف میں نہیں ملتا، رسل کا کہنا ہے کہ:۔

"So far as I can remember there is not one word in the Gospels in praise of intelligence."

لیکن قرآن مجید نے تو بار بار انسانی فکر و عقل سے خطاب کرتے ہوئے ان لوگوں کی سخت مذمت کی ہے جو کائنات کے حقائق و دقائق کا مشاہدہ کرنے سے آنکھیں بند کیے ہوئے ہیں، جو قدم قدم پر تاریخ کے نشانات پر غور و فکر کرنے سے انکار کرتے ہیں، قرآن نے ایسے لوگوں کی عقل و دانش اور ہوش و حواس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کے پاس عقل ہے، لیکن سوچ بچار سے کام نہیں لیتے، ان کے پاس آنکھیں ہیں لیکن دیکھتے نہیں، ان کے پاس کان ہیں، لیکن سُنتے نہیں۔ یہ لوگ گمراہی میں حیوانات سے بھی بڑھ گئے ہیں، (الاعراف آیت نمبر ۱۷۹)

یہ بات محتاجِ بیان نہیں کہ قرآن مجید، اسلامی فکر کا بنیادی ماخذ ہے اور انسانی سعادت و ہدایت کا سرچشمہ، چنانچہ جب قرآن مجید اور رسولِ کریم (صلّی اللہ علیہ وسلّم) کی تعلیم و تربیت نے صحابۂ کرامؓ کی فکری صلاحیتوں کو بیدار کیا اور ان کی بے کیف زندگیوں میں معنویت پیدا کی، تو انھوں نے رُوحانی طور پر ایک نیا جنم لیا۔ اب قرآن، ان کی فکر و نظر کا مرکز تھا، اس کی تعلیمات اور اس کے اسرار و حِکَم ان کی سوچ بچار کا محور، انھوں نے قرآن مجید کے فلسفہ و حکمت کو سمجھنے کے لیے مقدور بھر محنت سے کام لیا، یہی فکری ریاضت ہے جسے ہم آج اجتہاد سے یاد کرتے ہیں۔[3] چوں کہ صحابۂ کرامؓ اپنی ذہنی صلاحیتوں میں ایک دوسرے سے مختلف تھے۔ اس لیے قرآن فہمی اور اس کے حقائق و معانی کے ادراک میں بھی وہ یکساں مقام نہیں رکھتے تھے۔ اگر انھیں قرآن کے کسی مقام پر کوئی مشکل پیش آتی، تو وہ آں حضرتؐ سے رجوع کرتے، اور آنحضرتؐ بعض اوقات کسی مسئلے کو کسی بزرگ کے حوالے کر دیتے، جو آپ کی موجودگی میں اس مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کرتے، اس سے مقصد صحابۂ کرامؓ کی فکری صلاحیتوں کو جلا بخشنا تھا۔ چنانچہ صحابۂ کرامؓ نہ صرف قرآن مجید کے معانی پر غور و فکر کرتے، بلکہ رسول اللہؐ کے فرمودات پر بھی سوچ بچار کرتے، اور وہ الفاظ کے ظاہری معانی کے ادراک ہی پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔ اس سلسلے میں علماء نے متعدد واقعات نقل کیے ہیں۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ رسولِ کریمؐ نے یومِ احزاب کے موقع پر فرمایا کہ نمازِ عصر بنی قریظہ پہنچ کر ادا کی جائے گی، لیکن ہوا یہ کہ راہ ہی میں وقتِ نماز آ گیا۔ جس پر بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم تو منزل پر پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے، لیکن دوسرے بزرگوں نے فرمایا کہ نہیں! ہم تو ابھی نماز پڑھیں گے، رہا رسولِ کریمؐ کا یہ فرمان کہ منزل پر پہنچنے سے پہلے نماز نہ پڑھی جائے تو اس فرمان کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ ہمیں اپنی منزل تک پہنچنے میں جلدی اور تیزی سے کام لینا چاہیے،

ورنہ یہ مطلب نہیں کہ راہ میں نماز ہی نہ پڑھی جائے۔ القصہ جب آنحضرتؐ کے سامنے اِس واقعہ کا ذکر آیا تو آپؐ نے کسی فریق کو ہدفِ ملام نہیں بنایا۔ یعنی جن بزرگوں نے سوچ بچار سے یہ فیصلہ کیا تھا کہ آنحضرتؐ کے فرمان کا مطلب منزل تک جلد پہنچنا تھا، نماز پڑھنے سے روکنا نہیں تھا۔ آنحضرتؐ نے اُن سے یہ نہیں فرمایا کہ آخر تم لوگوں نے حدیث کے ظاہری مفہوم و مُراد پر عمل کیوں نہیں کیا۔ اسی قسم کا ایک دوسرا واقعہ بھی آنحضرتؐ کے سامنے ہی پیش آیا، جب قبیلۂ بنی نضیر سے جنگ کا واقعہ پیش آیا تو مسلم فوج نے خالص جنگی نقطۂ نظر سے بعض درختوں کو کاٹ دیا جو محاصرہ کی راہ میں رکاوٹ بن رہے تھے۔ یہ اَمر یعنی درختوں کا کاٹنا بہ ظاہر قرآن کی اس آیت کے خلاف تھا، جس میں فساد فی الارض کی مذمت کی گئی ہے۔ قرآن نے فرمایا ہے :-

وَاِذَا تَوَلّٰی سَعٰی فِی الْاَرْضِ لِیُفْسِدَ فِیْهَا وَیُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ؕ

یعنی جب یہ مفسد برسرِ اقتدار آتے ہیں تو فصلوں اور نسلوں تک کو برباد کر دیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت ابوبکر صدیقؓ کے عہد میں مسلم فوج شام کی طرف بڑھی تو خلیفہ راشد نے ان سے فرمایا : "دیکھنا! پھل دار درختوں اور فصلوں کو نہ کاٹنا، نیز یہ کہ انسانی بستیوں کو ویران نہ کرنا"۔ چنانچہ جب جنگی مصلحت کے پیشِ نظر بنی نضیر کے درختوں کو کاٹا گیا تو انھوں نے شور مچایا کہ محمدؐ ایک طرف تو فساد فی الارض سے روکتے ہیں، لیکن دوسری طرف خود ان کے ساتھی درختوں کو کاٹ رہے ہیں۔ صحابۂ کرامؓ کے اس اجتہادی قدم کو کہ جنگی ضرورت کے پیشِ نظر درختوں کا کاٹنا ناگزیر تھا، قرآن مجید نے 'سورۃ الحشر' میں جائز قرار دیا اور اسے فساد فی الارض سے تعبیر نہیں کیا۔ اس واقعہ سے پتا چلتا ہے کہ قرآن مجید کی کسی نص کے عمومی حکم کو کسی دوسری مصلحت کے پیشِ نظر (جس کا ادراک انسانی عقل نے مقدور بھر سوچ بچار کے بعد کیا ہے اور قرآن و سنت کے فلسفہ و حکمت کی روشنی میں کیا ہے) محدود کیا جاسکتا ہے۔

آثار و احادیث میں ایسے کئی واقعات کا تذکرہ آیا ہے، جن میں کہا گیا ہے کہ بعض صحابۂ کرامؓ نے کسی قرآنی نص یا حدیث کا صحیح مفہوم نہیں سمجھا تھا، تو آں حضرتؐ یا حضرت عائشہؓ نے انھیں صحیح مفہوم سے آگاہ فرمایا۔ اس قسم کے واقعات سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ رسول کریمؐ کی حیاتِ طیبہ میں جب ممتاز صحابۂ کرامؓ مثلاً حضرت عمرؓ یا حضرت علیؓ نے قرآن یا آنحضرتؐ کے فرمودات مبارکہ

کی تشریح میں اجتہاد سے کام لیا، تو آنحضرتؐ نے اسے پسند فرمایا کیونکہ ان کا اجتہاد رُوحِ شریعت یا رُوحِ عدل سے قریب تھا اور شریعت کے بنیادی مقاصد کو پورا کر رہا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ رسول کریمؐ نے ایسے اجتہاد پر مسرّت کا اظہار فرمایا۔ آپؐ نے ایک بار حضرت معاذ بن جبل سے جو یمن میں گورنر بن کر جارہے تھے، فرمایا کہ اگر تم قرآن و سُنّت میں کسی قضیہ کا حل نہ پاؤ تو پھر کیا کروگے؟ تو پھر میں اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا (اجتہد برأیی) حضرت معاذؓ نے جواب میں عرض کیا۔ رسول کریمؐ نے اس جواب کو پسند فرمایا۔ حضرت معاذؓ نے زندگی کے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنی جس رائے یا اجتہاد کا ذکر کیا تھا، حضرت عمرؓ نے اسی رائے کو اختیار کرنے کا مشورہ قاضی شریح کو دیا تھا۔ آپ نے قاضی صاحب موصوف کو لکھا تھا کہ اگر تمھیں فیصلہ کرتے وقت اللہ کی کتاب، رسول اللہؐ کے فیصلوں اور ائمہ سے کوئی چیز نہ ملے تو پھر اپنی رائے سے کام لیتے وقت خوب محنت سے کام لو اور اہلِ علم سے مشورہ کرو (فاجتہد برأیك واستشر اھل العلم والاصلاح)۔ اِسی قسم کا ایک واقعہ حضرت علیؓ سے مَروی ہے، حضرت علیؓ فرماتے ہیں :

"میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ! ہمیں بعض اوقات ایسے امور سے واسطہ پڑتا ہے، جن کے بارے میں نہ تو قرآن مجید میں کچھ نازل ہوا ہے اور نہ ہی آپ کی سنت نے کوئی فیصلہ دیا ہے"۔ اس پر رسول کریمؐ نے فرمایا :

"ایسی صورت میں مؤمنین میں سے اہلِ علم کو اکٹھا کرو اور زیرِ بحث مسئلہ کو باہمی مشورہ سے طے کرو، اور کسی ایک رائے پر (بغیر مشورہ) فیصلہ نہ دو"۔

اِن واقعات سے یہ نتیجہ اخذ کرنا صحیح ہوگا کہ رسول کریمؐ اور صحابہ کرامؓ اس حقیقت سے آگاہ تھے کہ زندگی تغیر پذیر واقع ہوئی ہے اور نیا دن، نیا وقت اپنے جلو میں نئے مسائل اور نئی مشکلات لاتا ہے، جن سے مسلمان مُسلسل غور و فکر اور باہمی صلاح و مشورہ ہی سے عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔

رسُول کریمؐ کی حیاتِ طیبہ میں صحابۂ کرامؓ کے اجتہاد اور رائے کا دائرہ وسیع نہیں تھا۔ انھیں جب کوئی نیا مسئلہ پیش آتا تو وہ آنحضرتؐ سے پوچھتے، آپ یا تو انھیں قرآن مجید کے نئے احکامات سے آگاہ فرماتے یا اپنی طرف سے کوئی فیصلہ فرما دیتے، یہ فیصلہ قرآن مجید ہی کے احکام کی تشریح و تفسیر شمار کیا جاتا، مثلاً قرآن نے ماں بیٹی، یا دو بہنوں سے ایک ہی وقت میں شادی کرنے سے منع فرمایا ہے،

رسولِ کریمؐ نے اس حکم میں مزید اضافہ فرمایا کہ پھوپھی اور بھتیجی یا خالہ اور بھانجی سے بھی ایک ہی وقت میں عقد نہیں کیا جا سکتا۔ آپؐ کے وصال کے بعد اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔ اب جدید مسائل اور مشکلات کے حل کے لیے آپؐ کی ذاتِ گرامی صحابۂ کرامؓ کے درمیان موجود نہ تھی، جس کی وجہ سے فلسفۂ قرآن و سنت کی روشنی میں انسانی عقل و بصیرت کو کام کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ مواقع حاصل ہوئے۔ جس سے اجتہاد کو ایک بلند مقام نصیب ہُوا، اور اسے اسلامی تشریع میں تیسرا بنیادی ماخذ شمار کر لیا گیا، لیکن یہ اجتہاد جسے رسُولِ کریمؐ اور صحابۂ کرامؓ نے لفظ "رائے" بھی کہا ہے۔ عموماً اجتماعی مشورے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا تھا۔ خلافتِ راشدہ کے زمانہ میں، خاص طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے عہد میں مدینہ میں صحابۂ کرامؓ کا اجتماع ہوتا اور زیرِ بحث قطیہ پر آزادانہ غور و فکر کے بعد کسی ایک رائے پر اتفاق ہو جاتا، اس رائے پر عمل کرنا اُمت کے لیے لازمی قرار دیا گیا اور اسی اجتماعی رائے کو اجماع سے بھی تعبیر کیا گیا۔ اس اجتماعی رائے کی صحت پر علماء نے سورۃ النساء کی آیت نمبر ۱۱۵ سے استدلال کیا ہے۔ اس آیت میں ارشادِ باری تعالےٰ ہے:

"وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ۔"

یعنی جو آدمی رسُولؐ کی مخالفت پر کمربستہ ہو اور اہلِ ایمان کی راہ کے سوا کسی اور راہ پر چلے، حالانکہ اس پر راہِ ہدایت کھُل چکی ہے۔ تو اس کو ہم اسی راہ پر چلائیں گے جس پر وہ خود چلے گا۔" اسی معنی میں آنحضرتؐ سے ایک روایت بھی مروی ہے، جس میں آپ نے فرمایا کہ میری اُمت غلطی پر یک جا نہیں ہوگی۔

یہاں یہ امر محتاجِ بیان نہیں کہ اجتہاد کا یہ شرف صرف انہی بزرگوںؓ کے حصہ میں آیا جنھیں خُدا نے حکمت و دانش سے نوازا تھا اور قرآن فہمی کا خاص ذوق عطا فرمایا تھا۔ چنانچہ صحابۂ کرامؓ نے نہ صرف سیاست اور معیشت کے مسائل میں اجتہاد فرمایا اور نئے نئے تجربے کیے، بلکہ ان مسائل میں بھی اجتہاد فرمایا جن میں قرآن و سُنّت اپنا فیصلہ دے چکے تھے۔ لیکن جدید وقت کے تقاضوں کے پیشِ نظر صحابہؓ نے نصوص کی تشریح و تاویل میں حق و صداقت کی نئی نئی جہتوں کو دریافت کیا۔ صحابہؓ نے جو اجتہادات فرمائے، اہلِ علم نے ان کے تین درجات مقرر کیے ہیں:

۱۔ ان اجتہادات کا تعلق قرآن و سُنّت کی تشریح و تفسیر سے تھا۔

۲۔ کسی زیرِ بحث مسئلے کو کتاب و سنّت میں اس سے ملتے جُلتے مسائل یعنی امثال و اشباہ پر قیاس کرنا۔

۳۔ اجتہاد کا کسی خاص معیّن نصّ پر اعتماد کرنے کے بجائے رُوحِ شریعت پر اعتماد کرنا، علماء نے کہا ہے کہ شریعتِ مقدسہ کا مُنتہائے نظر مخلوق کی بھلائی ہے۔ جس جگہ یہ بھلائی پائی جائے گی، وہی شریعت ہوگی۔[۵] اجتہاد میں یہ بات بھی پیشِ نظر رکھی گئی کہ "جس چیز کو مسلمان جماعتی طور پر بہتر جانتے ہیں، وہ چیز عنداللہ بھی حسن اور بہتر ہے۔"

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں چند ایسے احکام بھی جاری کیے، جو بہ ظاہر قرآن کے صریح حُکم سے متصادم نظر آتے ہیں یا آپ نے بعض احکام کو موقوف کر دیا، جن پر عہدِ رسالت میں عمل ہوتا تھا۔ مثلاً جب عراق، اسلامی ریاست کا حصہ بنا، تو آپ نے عراق کی زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کرنے کے بجائے ریاست کی ملکیت قرار دیا۔ مفتوحہ اراضی کی تقسیم کے بارے میں حضرت عمرؓ نے کئی روز تک صحابۂ کرامؓ سے بات چیت کی۔ اس مسئلہ پر دو رائیں تھیں۔ بعض بزرگوں کا کہنا تھا کہ ان زمینوں کو فوجیوں میں تقسیم کر دیا جائے، جیسا کہ خود رسولِ کریمؐ نے خیبر کی زمینوں کو تقسیم فرمایا تھا۔ دُوسری رائے یہ تھی کہ ان زمینوں کو ریاست کی ملکیت میں دے دیا جائے۔ حضرت معاذؓ نے جو اس رائے کے حق میں تھے، یہاں تک کہا: "اگر آپ نے (حضرت عمرؓ) ان زمینوں کو تقسیم کر دیا (اور ریاست کی تحویل میں نہ دیا) تو یہ لوگ (فوجی) بہت بڑے سرمایہ کے مالک بن جائیں گے، ان کے مرنے کے بعد یہ ساری جائداد کسی ایک آدمی یا عورت کی طرف منتقل ہو کر رہ جائے گی۔" حضرت معاذؓ کی اس رائے پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر معروف دوالبی نے لکھا ہے کہ حضرت معاذؓ نے اپنی تقریر میں اسی چیز کی (اکتناز دولت) مذمت کی ہے، جس کی بُرائی آج کے سوشلسٹ کر رہے ہیں، یعنی اللہ کی وسیع سرزمین بالآخر ایک شخص کی ملکیت میں آ جائے گی، جس پر کاشتکاروں کی ایک بڑی جماعت کام کرے گی، جن کی محنت پر ایک آدمی دادِ عیش دے گا۔[۶]" القصہ عراقی زمینوں کے مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے حضرت عُمرؓ نے اپنے موقف کی حمایت میں سورۃ الحشر کی آخری آیات سے استدلال کیا، جن میں کہا گیا ہے کہ "سرمایہ صرف مالدار آدمیوں ہی میں گردش نہ کرتا رہے۔" بالآخر مہاجرین اور انصار کے اربابِ حل و

عقد نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ ان اراضی کو ریاست کی تحویل میں دے دیا جائے۔[۸]

انہی اجتہادات میں سے ایک اجتہاد یہ تھا کہ حضرت عمرؓ نے عرب سوسائٹی سے غلامی کی رسم کو ختم کرنے کے لیے قانونی قدم اٹھایا، اور فرمایا کہ آئندہ کسی عرب کو غلام نہیں بنایا جاسکے گا، یا جو باندی صاحبِ اولاد ہوگئی ہے اس کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان اجتہادات میں حضرت عمرؓ نے قرآن مجید کی کسی نص کو معطل یا موقوف نہیں کیا، بلکہ بدلے ہوئے حالات کے پیشِ نظر قرآنی نصوص کی جدید تعبیر کی، جو شریعت کے مزاج اور فلسفہ و حکمت سے مطابقت رکھتی تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جدید حالات کے پیشِ نظر اپنے ہی ایک فیصلہ کو دوسرے وقت میں بدل دیا تھا مثلاً آپ نے میراث کے قضیہ میں حقیقی اولاد کو میراث سے محروم رکھنے کا فیصلہ دیا۔ لیکن جب یہی مسئلہ ایک عرصے کے بعد دوبارہ ان کے سامنے آیا تو انھوں نے حقیقی اولاد اور ماں میں شریک اولاد دونوں کو میراث میں حصہ دینے کا فیصلہ صادر فرمایا، جب آپ سے آپ کے پہلے فیصلہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے جواب میں فرمایا: پہلا فیصلہ وہی تھا جو ہم نے (اپنے اجتہاد کے مطابق، اس وقت) صادر کیا تھا، اور یہ فیصلہ جو ہم اب دے رہے ہیں (اس اجتہاد کے مطابق ہے)۔" ذٰلِکَ مَا قَضَینَا، وَھٰذا عَلٰی مَا نَقضِی"۔ یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہے کہ حضرت عمرؓ نے نہ صرف اپنے ایک فیصلے کو دوسرے اجتہادی فیصلے سے بدلا، بلکہ اپنے عہدِ خلافت میں بعض ان فیصلوں کو بھی بدل دیا، جو خلیفۂ اوّلؓ نے اپنے زمانہ میں دیے تھے، حضرت عمرؓ کے ان فیصلوں کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بیجا نہ ہوگا:-

۱— ایک مجتہد اپنی ایک اجتہادی رائے کو دوسری رائے سے بدل سکتا ہے۔

۲— ایک مجتہد حاکم اپنے سے پیشرو مجتہد حاکم کے فیصلوں کا پابند نہیں۔

۳— ہر نسل کو اپنی مشکلات خود ہی حل کرنی چاہئیں، اس کے لیے اپنے مسائل کو حل کرنے کے لیے اپنے سے پہلی نسل کے فیصلوں کی پابندی ضروری نہیں ہے۔

شاید یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے جنھیں اللہ نے مجتہدانہ بصیرت عطا فرمائی تھی، کہا ہے:
" عہدِ حاضر میں مسلم دنیا کے رہنماؤں کا فرض ہے کہ مغرب میں جو انقلاب رونما ہوا ہے، اس کے صحیح

مفہوم کو سمجھنے کی کوشش کریں، بھر پور اعتماد (ضبطِ نفس) اور گہری بصیرت کے ساتھ اسلام کے منتہائے اہداف ultimate aims کو بہ حیثیت ایک اجتماعی سیاست social polity پیش کریں"۔ علامہ نے مزید فرمایا: " قرآن مجید کی تعلیمات، جو زندگی کو ایک ترقی یافتہ تخلیقی عمل گردانتی ہیں، یہ ضروری قرار دیتی ہیں کہ ہر نسل کو جو اپنے اسلاف کے (تخلیقی) کام سے روشنی حاصل کرتی ہے، اس بات کی اجازت دی جائے کہ وہ اپنے مسائل کو خود سلجھائے"۔ واقعہ یہ ہے کہ قرآن مجید کی اس آیت " مَا جَعَلَ اللّٰہُ عَلَیکُم فِی الدِّینِ مِن حَرَجٍ "(۲۲: ۷۸) (یعنی اللہ نے دین کے بارے میں تم پر سختی نہیں کی) اور رسولِ کریمؐ کی حدیث شریف " لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَار " (نہ نقصان دو، نہ خود نقصان اٹھاؤ) کو صحابۂ کرامؓ کے اجتہادات کی بنیاد قرار دیا جاسکتا ہے۔ اہلِ علم نے قانون سازی کے سلسلہ میں مزید کہا ہے کہ " وقت کے بدلنے کے ساتھ ساتھ احکام بھی بدل جاتے ہیں" (تَتَغیّرُ الاحکام بتغیّر الازمان) اس اصول کو تسلیم کرنا بے شبہ ایک عظیم الشان اجتہادی عمل ہے، جس کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ اہلِ بصیرت ہی لگا سکتے ہیں علامہ ابن قیمؒ نے اپنی معروف تالیف 'اعلام الموقعین' میں اس موضوع پر بحث کی ہے۔

ہر چند خلافتِ راشدہ کے دور میں صحابۂ کرامؓ میں سیاسی اختلافات بھی نمودار ہوئے، جن کا رونما ہونا تاریخ کا کوئی انوکھا واقعہ نہیں، لیکن اجتہاد برابر کام کرتا رہا، اور ہر صاحبِ اجتہاد مقدور بھر غور و فکر کی صلاحیتوں سے کام لیتا اور مسائل کا حل تلاش کرتا، ہر آدمی بڑی آزادی سے اپنی رائے کا اظہار کرتا اور یہ اختلافِ رائے باہمی تعلقات پر اثر انداز نہیں ہوتا تھا۔ کیوں کہ ان کے ہاں اجتہاد کا مقصد تلاشِ حق تھا۔ ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی پر حق پرستی اور راست بازی کی گہری چھاپ تھی۔ حضرت عمرؓ نے ابو موسیٰ اشعریؓ کے نام اپنے ایک تاریخی خط میں قاضی کے فرائض کا ذکر کرتے ہوئے لکھا تھا: " اگر آج تم نے کوئی فیصلہ کیا ہے اور پھر تمھاری فکر (رائے) نے اس میں حق کا سراغ لگا لیا تو یہ (پہلا) فیصلہ قبولِ حق کی راہ میں رکاوٹ بننا نہیں چاہیے۔ اس لیے کہ حق قدیم ہے، کوئی چیز اس کو اپنی جگہ سے ہٹا نہیں سکتی، حق کی طرف واپس آنا باطل پر برابر اڑے رہنے سے کہیں بہتر ہے"۔ اس خط کے آخر میں ارشاد فرماتے ہیں: " تمھارے اجتہادات کا مقصد یہ ہونا چاہیے کہ ان میں کون سی رائے حق سے زیادہ قریب ہے اور اللہ کے ہاں پسندیدہ ہے"[۹] اسی قسم کا ایک تاریخی خط حضرت علیؓ نے مالک

بن اشتر کے نام لکھا تھا۔ چونکہ ان اجتہادات کا مقصد سچائی اور اخلاقی قدروں کی بنیادوں پر ایسے معاشرہ کی تخلیق تھا، جس میں عدل و انصاف اور بلند قدروں کی رُوح جاری و ساری ہو، ایسے معاشرے کی تخلیق کے لیے خلافتِ راشدہ میں مسلسل تجربے کیے گئے، خاص طور پر حضرت عمرؓ کے عہد میں۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ ان تجربوں سے خوش نہیں تھے۔ انھوں نے اپنے آخری دَور میں فرمایا: "آج مجھے جن باتوں کا پتا چلا ہے، اگر مجھے ان کا پتا پہلے چل گیا ہوتا تو میں مالدار لوگوں کی زائد دولت چھین کر غریبوں میں تقسیم کر دیتا۔" (لو استقبلتُ ما استدبرتُ من اَمری لاخذتُ فضولَ اَموالِ الاَغنیاءِ وَقسمتھا علی الفُقراء")۔ اس ارشاد سے پتا چلتا ہے کہ وہ جس مثالی معاشرے کی تخلیق کے لیے انقلابی جدّوجہد کر رہے تھے، اس سے وہ مطمئن نہیں تھے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک طرف وہ دولت کی منصفانہ تقسیم کے لیے اجتہاد سے مسلسل کام لے رہے ہیں، دوسری طرف وہ معاشرتی برائیوں کو روکنے کے لیے برابر اصلاحی اقدامات کر رہے ہیں۔ ان کے یہ عظیم الشّان اجتماعی کارنامے قرآن و سنّت کے بعد اجتہاد کے رہینِ منّت ہیں، جس سے انکار کرنا مشکل ہے۔

جب خلافتِ راشدہ کا دور ختم ہوا، اور بنو اُمیہ نے اقتدار پر قبضہ کیا تو اجتہاد کا دائرہ سُکڑتا گیا۔ اب سیاست کا اعتماد تلوار پر تھا۔ شوریٰ یا اجتہاد پر نہیں تھا۔ خلافتِ راشدہ میں اجتہاد اسلام کی بلند قدروں کو — مساوات، آزادی، شوریٰ — محسوس اور مؤثر ادارے کی شکل میں منتقل کرنے کے لیے کام کر رہا تھا۔ نئے دَور کے حکمرانوں نے خلافتِ راشدہ کے اس تاریخی تجربے کے عمل کو روک دیا۔ اس دَور میں بڑے بڑے خدا ترس لوگ پیدا ہوئے، جنھوں نے علم و ادب میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ لیکن اس دَور میں اہلِ علم میں فکری اختلافات بھی اُبھر کر سامنے آ گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ صحابۂ کرامؓ سنّت کی تدوین و ترتیب سے پہلے دُنیا سے رُخصت ہو چکے تھے، اور مسلم ریاست کی سرحدیں وسیع ہو چکی تھیں۔ جس کی وجہ سے وقت نے نئے نئے مسائل پیدا کر دیے تھے، جن کے بارے میں قرآن و سنّت میں کوئی ذکر نہ تھا۔ چنانچہ علماء کو اپنے اجتہاد اور رائے پر زیادہ سے زیادہ اعتماد کرنا پڑا۔ خاص طور پر اہلِ عراق کو جو مدینہ منورہ سے دُور ہونے کی وجہ سے علم حدیث پر وہ عبور و رسوخ نہیں رکھتے تھے۔ جو اہلِ مدینہ کا امتیازی وصف تھا۔ چنانچہ اہلِ علم میں دو گروہ: اہلِ حدیث اور اہلِ رائے کے نام سے سامنے آئے۔ اہلِ عراق، اہلُ الرائے کے نام سے

پکارے گئے۔ شیخ محمد الخضری مرحوم نے اپنی کتاب "تاریخ التشریع الاسلامی" میں تفصیل سے ان دونوں پر بحث کی ہے۔ ان دونوں علمی جماعتوں میں فکری اختلافات اس حد تک بڑھے کہ اہل الرای میں سے بعض لوگوں نے شدّت اور انتہا پسندی سے کام لیتے ہوئے سنّت کا اس حیثیت سے انکار کیا کہ وہ بھی شریعت کا ایک ماخذ ہے۔ دوسری طرف اہلِ حدیث میں بعض بزرگوں نے رائے کی مذمّت کی اور اس کی دوسری شکلوں، قیاس، استحسان وغیرہ کا انکار کیا۔ جس طرح اہلِ حدیث جماعت میں ضعیف اور بے بنیاد احادیث و روایات کو فروغ حاصل ہوا، جس سے خود ثقہ محدثین کو ایک بڑی آزمائش سے واسطہ پڑا۔ انھیں بڑی دیدہ ریزی سے موضوع احادیث کی نشاندہی کرنا پڑی، اسی طرح اہلِ رائے گروہ میں اجتہاد اور رائے کے پردے میں ہوا و ہوس کو پھلنے پھولنے کا موقع ملا، جس پر خود سنجیدہ اہلِ رائے کو اجتہاد اور رائے کے بارے میں سوچنا پڑا، کہ شریعتِ مقدسہ میں کس قسم کے اجتہاد کی اجازت ہے اور کون اس کا اہل ہے؟ چوں کہ صحابۂ کرامؓ کے عہد میں اجتہاد کا بنیادی مقصد ادراکِ حقیقت کے لیے جدّوجہد اور محنت سے کام لینا اور پھر اس کی روشنی میں نئے مسائل کو حل کرنا تھا۔ اس لیے وہ بعض اوقات اپنے اجتہادات کے لیے کسی خاص معیّن نص کی تلاش نہیں کرتے تھے، جیسا کہ ہم دیکھتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک بزرگ ضحاک بن قیس نے آ کر شکایت کی کہ وہ زمین کی سیرابی کے لیے ایک نہر کا بندوبست کر رہے ہیں، لیکن یہ نہر محمد بن مسلمہ نامی ساتھی کی زمین سے گزر کر ہی ان کی زمین تک پہنچ سکتی ہے، لیکن محمد بن مسلمہ مجھے (ضحاک) اپنی زمین سے اِس نہر کو گزرنے کی اجازت نہیں دیتے۔ ہر چند میں نے محمد کو سمجھایا کہ اس نہر سے آپ کو بھی فائدہ ہو گا، آپ کی زمین سیراب ہو گی، لیکن انھوں نے میری بات نہیں سُنی۔ حضرت عمرؓ نے ضحاک کی شکایت پر محمد کو بلایا اور ان سے کہا کہ جس چیز سے تمھیں کوئی نقصان نہیں، پھر تم اپنے بھائی (ضحاک) کو اس کے فوائد سے کیوں روکتے ہو۔ لیکن محمد نے حضرت عمرؓ کی بات بھی ماننے سے انکار کر دیا، جس پر حضرت عمرؓ نے ان سے کہا: "بہ خدا! یہ نہر یقیناً ضحاک کے کھیت تک جائے گی"، چنانچہ آپ کے حُکم سے یہ نہر ضحاک کے کھیت تک پہنچائی گئی۔ حضرت عمرؓ کے اس فیصلے کی اساس مفادِ عامہ تھا۔ انھوں نے اپنے فیصلے کے لیے کسی خاص نص کا سہارا نہیں لیا۔ لیکن اب نئے عہد میں جب اجتہاد و رائے میں ذاتی 'انا'، اور ہوا و ہوس کو مداخلت کا موقع ملا، تو اہلِ علم

نے یہ طے کیا کہ ایک مجتہد کی رائے کو اس وقت تک قبول نہیں کیا جائے گا، جب تک اس کی بنیاد کتاب، سنّت اور اجماع پر نہ ہو۔ اگر ایسا نہیں ہے تو یہ رائے، رائے شمار نہیں ہوگی، چنانچہ اس رائے کو جس کا اعتماد کسی شرعی بنیاد پر ہے۔ اب قیاس کا نام دیا گیا، اس قیاس کی فہرست میں استحسان، استصلاح اور مصالح مرسلہ جیسی فقہی اصطلاحات کو بھی داخل کیا جا سکتا ہے۔

رسولِ کریمؐ اور صحابۂ کرامؓ کے عہد کے بعد تابعین کے تیسرے دَور میں بھی قرآن و سنّت کی نصوص کی تشریح و تفسیر میں اجتہاد برابر کام کرتا رہا۔ مختلف سیاسی جماعتوں نے اپنے سیاسی افکار کی حمایت کے لیے مذہب کا سہارا لیا۔ جس کی وجہ سے فکری اور فقہی بحثوں میں اجتہاد اور رائے کا بھرپور مظاہرہ کیا گیا۔ مسلمانوں کے مختلف فرقوں مثلاً شیعہ، خوارج، معتزلہ، مرجۂ، جبریہ، متکلمین، اہلِ سنّت کے افکار اس بات کی واضح دلیل ہیں کہ اموی دَور میں بھی فکری آزادی کس وسیع پیمانے پر کام کر رہی تھی۔ دُوسری صدی ہجری میں فقہ اور حدیث میں جو نامور علماء پیدا ہوئے ان میں حضرت امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام ابن حنبل کو بڑی شہرت حاصل ہوئی اور ان کے نام سے مختلف فقہی مدارس وجود میں آئے، جو آج تک پوری مسلم دنیا میں مقبول و معروف ہیں۔ ان کے علاوہ امام جعفر صادق اور امام زیدؒ جن کا نام تمام مسلمانوں میں انتہائی عزت و احترام سے لیا جاتا ہے شیعہ مسلمانوں میں مستقل فقہی مدارس کے بانی اور ائمہ قرار دیے گئے۔

ہر چند ائمہ اربعہ میں امام ابوحنیفہ کو اصحاب رائے کا امام شمار کیا جاتا ہے، اور امام مالک کو اہلِ حدیث کا رہنما۔ لیکن امام مالک نے قیاس اور مصالح مرسلہ کے نام سے نئے مسائل کو حل کیا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض علماء نے انھیں، (مثلاً ابن قتیبہ نے المعارف میں) علمائے رائے میں شمار کیا ہے۔ مثلاً امام مالک قیاس کے مقابلہ میں خبرِ احاد پر اعتماد نہیں کرتے۔ ایک روایت میں آیا ہے کہ جس برتن میں کُتّا مُنہ ڈال دے، اسے کئی بار دھویا جائے، جب امام مالک کے سامنے اس روایت کا ذکر آیا تو انھوں نے کہا کہ کُتّے کا شکار تو جائز ہے، آخر اس کا لعاب مکروہ کیوں ہے؟ یا امام مالک مصلحت نامی اُصول کے تحت چوری کے الزام میں ماخوذ ملزم کو جسمانی سزا دینے کے حق میں ہیں، لیکن دوسرے علماء نے ان سے اختلاف کیا ہے،

ان کا کہنا ہے کہ ہو سکتا ہے یہ ملزم بے گناہ ہو، ان ائمہ کے فقہی افکار میں جو بھی اختلاف ہو، لیکن یہ بزرگ اپنی نیکی، تقویٰ اور حق پرستی کی وجہ سے ایک دوسرے کا احترام کرتے تھے اور شدت سے آزادیٔ رائے کے قائل تھے۔ عباسی حکمراں منصور اور ہارون الرشید نے امام مالک سے درخواست کی کہ وہ اُن کی معروف کتاب "الموطا" کو سرکاری سطح پر قانون کی بنیاد بنانا چاہتے ہیں، لیکن امام نے ان سے اتفاق نہیں کیا اور فرمایا کہ ہر شہر میں آنحضرتؐ کے صحابی اور ان کے پیرو علماء موجود ہیں، جن پر لوگ اعتماد کرتے ہیں، ان سب کو کسی ایک رائے کا پابند بنانا درست نہیں ہے۔ تاریخِ اجتہاد کا یہ واقعہ بھی ہمیشہ یاد رکھا جائے گا کہ جن بزرگوں نے امام ابوحنیفہ اور امام مالک کے مسلک کو مرتب کیا اور اسے مسلمانوں میں پھیلانے کے لیے پوری تندہی سے کام کیا۔ وہ خود اکثر مسائل میں اپنے امام سے اختلاف رکھتے تھے۔ حنفی فقہ کو مدوّن کرنے اور اسے پھیلانے میں امام ابوحنیفہ کے نامور شاگرد ابو یوسف اور محمد بن حسن نے جو کام کیا ہے، وہ کسی تعارف کا محتاج نہیں ہے، لیکن یہ دونوں بزرگ، اکثر مقامات پر اپنے استادِ عالی مقام سے اختلاف رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے امام کے جن افکار و آرا کو قبول کیا ہے، انھیں دلیل و برہان کی میزان پر تولنے کے بعد قبول کیا ہے۔ محض خوش اعتقادی یا تقلید کی بناء پر قبول نہیں کیا ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا ہے کہ اجتہاد کا مقصد تلاشِ حق ہے اور سچائی کی پیروی، چنانچہ جب ابو یوسف، امام مالک سے ملے اور احادیث کا علم ہُوا تو انھوں نے اپنی بعض آراء سے رجوع کرتے ہوئے امام مالک سے کہا: 'ابو عبداللہ! میں آپ کی بات کو قبول کرتا ہوں، اگر میرے ساتھی (امام ابوحنیفہ) کو ان باتوں کا علم ہو جاتا، جن کا مجھے (اب) ہُوا ہے۔ تو وہ بھی میری طرح (اپنی آراء) سے رجوع کر لیتے: یہی حق کی پیروی ہے، جس کا مشورہ حضرتِ عمرؓ نے اپنے تاریخی خط میں ابو موسیٰ اشعری کو دیا تھا کہ "حق کی طرف واپسی باطل پر ڈٹے رہنے سے کہیں بہتر ہے۔" امام ابوحنیفہ فرمایا کرتے تھے کہ " هٰذَا رَأْيِي وَهٰذَا أَحْسَنُ مَا رَأَيْتُ فَمَنْ جَاءَ بِرَأْيٍ خَيْرٍ مِنْهُ قَبِلْنَاهُ " یہ میری رائے ہے، یہ میرے خیال میں سب سے بہتر رائے ہے، اگر کوئی اس سے بہتر رائے پیش کرے گا، تو ہم اسے قبول کریں گے۔' اسی قسم کا ایک قول امام مالک سے روایت کیا جاتا ہے، وہ کہا کرتے تھے:

إنّما أنا بَشَر، أُصيبُ وأُخطئ، فَاعْرِضوا قَولی عَلی الکتابِ وَالسُنّةِ " میں ایک آدمی ہوں، غلطی بھی کرتا ہوں اور صحیح بات بھی کہتا ہوں، میری رائے کو کتاب و سنّت کے سامنے پیش کرو۔

جس طرح ابو یوسف اور محمد بن حسن نے اکثر مسائل میں امام ابو حنیفہ سے اختلاف کیا اور 'کتاب الخراج' میں ابو یوسف نے کھل کر اپنے امام کی رائے سے اختلاف کیا، اسی طرح امام مالک کے ساتھیوں نے ان کی فقہ کو مرتب کیا، لیکن ان کے افکار سے اختلاف بھی کیا۔ اشہب، ابن قاسم اور سحنون، مالکی فقہ کے بلند پایہ فقہاء شمار کیے جاتے ہیں۔ لیکن انھوں نے آنکھیں بند کر کے اپنے امام کے افکار کو قبول نہیں کیا۔ ابن رشد نے لکھا ہے، کہ اشہب اور ابن قاسم اپنی بحثوں میں امام مالک کی (علمی) غلطیوں کی نشاندہی کیا کرتے تھے، جسے بعض علماء پسند نہیں کرتے تھے۔

یہ اجتہاد و رائے ہی کا کرشمہ تھا کہ آج ہمارے ہاتھوں میں فقہ اسلامی کا قابل قدر ذخیرہ موجود ہے، لیکن جب یہ فقہی آراء و افکار مرتب و مدوّن ہو گئے اور حسنِ اتفاق سے بعض فقہی مسالک کو حکومتِ وقت کی تائید بھی حاصل ہو گئی تو پھر مرورِ وقت کے بعد ان کے ماننے والوں میں اجتہاد کی رُوح کمزور ہوتی چلی گئی، اور انھوں نے ائمہ کرام کے افکار کو شریعتِ مقدسہ کا درجہ دے دیا۔ ہر مسلک کے پیروؤں نے شعوری یا لاشعوری طور پر دوسرے مسلک کو شکست دینے کی کوشش کی تاکہ حکومت کے سرکاری مناصب پر قبضہ رہے۔ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں یہ اختلافات اس حد تک بڑھے کہ دمشق کے قاضی محمد بن موسیٰ حنفی نے کہا: "اگر میرے بس میں ہو تو میں شوافع پر جزیہ لگا دوں"۔ اسی طرح کی ایک روایت ابو حامد الطوسی کی طرف منسوب ہے، انھوں نے کہا: "لوکان لی أمرٌ فوضعتُ علی الحنابلہ الجزیۃ" یعنی اگر مجھے اختیار ہوتا تو میں حنابلہ پر جزیہ عائد کر دیتا۔

جب فکر و نظر کا یہ حال ہو، تو اہلِ علم سے زندگی کے مسائل کو سلجھانے کی کیا توقّع کی جا سکتی ہے، تقلید و جمود اور باہمی اختلاف و نزاع نے علماء و فقہا کی ساری توانائیوں کو اپنے اندر جذب کر لیا۔ اب مسائل کا حل قرآن و سنت یا عقل و دانش کی روشنی میں نہیں سوچا جاتا تھا، بلکہ اپنے اپنے مسلک کے مدوّن فقہی اقوال میں تلاش کیا جاتا تھا، اب شریعتِ مقدسہ اور

فقہ دو مترادف لفظ بن گئے تھے، اب قانون کا بنیادی ماخذ قرآن و سنّت نہیں تھا، اسے (قرآن و سنّت) اب ثانوی درجہ حاصل تھا۔ ابوالحسن کرخی نے کہا تھا: "جو آیت یا حدیث ہمارے امام کے قول کے مطابق نہیں، وہ منسوخ ہے یا مأوّل"۔[۹]

بے شبہ علمائے دربار اور فقہائے جامد کے علمی اور اخلاقی انحطاط کے خلاف علامہ ابن تیمیہ، ابن قیم اور اس پایہ کے دوسرے علمائے اجتہاد نے آواز اُٹھائی، اور یہ کہنا شاید مبالغہ نہ ہو کہ چاروں مذاہب کے نام سے جو "فقہی جبر" روا رکھا گیا تھا، اس کے خلاف ابن تیمیہ نے بغاوت کی، ابن قیم نے الطرق الحکمیۃ، میں بڑے درد و کرب سے لکھا کہ علماء کے ایک گروہ نے شریعت کو ایسے مقام پر لا کھڑا کیا ہے، جہاں وہ مخلوق کے مفادِ عامہ کی حفاظت نہیں کر سکتی، ان لوگوں نے ادراکِ حقیقت کی صحیح راہوں کو خود اپنے پر بند کر رکھا ہے اور یہ گمان کر رکھا ہے کہ یہ راہیں شرعی قواعد سے متصادم ہیں۔ بخدا! ایسا نہیں ہے، . . . حکام نے جب یہ صورتِ حال دیکھی تو انھوں نے یہ خیال کیا کہ لوگوں کے معاملات کی اصلاح شریعت سے، جیسا کہ ان علماء (جامد) نے اسے سمجھ رکھا ہے، نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ حکام نے سیاست میں شر و فساد کا ایک نیا دروازہ کھول دیا ہے[۱۰] حقیقت یہ ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن قیم کی زور دار تحریریں اور درد ناک صدائیں فضا میں تحلیل ہو کر رہ گئیں، اور مسلم دنیا برابر تقلید و جمود کی تاریکیوں میں بھٹکتی رہی۔ اس صورتِ حال کے خلاف عہدِ حاضر میں پہلے عرب دنیا میں جمال الدین افغانی، شیخ محمد عبدہ اور شیخ رشید رضا نے کامیاب آواز اُٹھائی، پھر برّ صغیر میں مولانا شبلی، علامہ اقبال اور ابوالکلام آزاد نے علماء کے جمود اور زندگی کے عملی مسائل سے ان کی بے التفاتی پر کڑی نکتہ چینی کی، ان حضرات نے نہ صرف علماء کو اپنی تنقید کا نشانہ بنایا، بلکہ جدید تعلیم یافتہ گروہ کو بھی گم کردہ راہ قرار دیا۔ فکر و نظر سے علماء اور 'دانش وروں' کی ناآشنائی کا ذکر کرتے ہوئے ابوالکلام نے اپنے خاص انداز میں کہا تھا: "یہاں صرف دو گروہ ہیں: علماء اور جدید تعلیم یافتہ گروہ، مگر دونوں مذہب سے ناآشنا اور منزل سے بے خبر۔ ایک کو کشتی نہیں ملتی، دوسرے کو ساحل نہیں ملتا"۔ اقبال اور ابوالکلام کی انقلابی صداؤں نے ہمارے فکری جمود و تعطل کو کہاں تک توڑا؟ اس کا جواب تو اہلِ نظر ہی دے سکیں گے، البتہ ہم اس تلخ حقیقت کا مشاہدہ کر رہے ہیں کہ پوری مسلم دنیا بھی

تک اپنی سرزمین پر صحت مند رُوحانی اور اخلاقی قدروں پر مبنی ایسا جمہوری نظام قائم کر نہیں پائی، جو ہمارے سیاسی اور اقتصادی مسائل کو حل کرنے کا عزم رکھتا ہو۔ چنانچہ آج مُسلم معاشرہ فکری اور اخلاقی بحران کا شکار ہے۔ ایک طرف فکری ژولیدگی ہے، جو ہمارا پیچھا نہیں چھوڑتی اور جس نے ہماری منزل کو نظروں سے اوجھل کر دیا ہے، دوسری طرف نفاق ہے جو ہماری عملی زندگی کی علامت بن کر رہ گیا ہے۔ اس فکری ژولیدگی اور عملی نفاق کا ایک بنیادی سبب یہ ہے کہ ہم نے اپنی فکری اور ذہنی صلاحیتوں سے کام لینا چھوڑ دیا ہے۔ اجتہاد، تحقیق اور آزادیٔ فکر سے وابستہ روایات سے ہاتھ اُٹھالیا ہے اور رُوحِ عصر کا ساتھ دینے سے برابر گریز کر رہے ہیں۔ اس صورتِ حال کا ہمیں سنجیدگی سے جائزہ لینا چاہیے، اور اپنے اجتماعی مسائل کو ان کے صحیح تناظر ہی میں حل کرنا چاہیے۔ اس سلسلہ میں امام مالک کے ایک فقہی اصُول کو بیان کرتے ہوئے رشید رضا لکھتے ہیں:

"(ہمارے مسائل میں) جہاں تک عبادات کا تعلق ہے، ان میں قرآن وسنّت کے ظواہر نُصوص پر عمل کرنا چاہیے، اور جہاں تک دنیاوی معاملات اور سیاست کا تعلق ہے، تو ان کی بنیاد ظواہرِ نُصوص کے بجائے بھلائی کے حصول اور بُرائی کے خاتمہ پر ہے (جلب المصالح ودرٔ المفاسد) اگر دونوں میں، یعنی ظواہرِ نصوص میں اور مصالح کے حصول میں تعارض واقع ہو جائے تو پھر نصوص کی تاویل کی جائے گی۔"[۱۵] اسی قسم کی رائے کا اظہار شاطبی نے الموافقات میں کیا ہے، کہ دین کی بنیاد وحی پر ہے اور سیاست اور (دنیاوی امور) کی بنیاد عقل، مشاہدے اور تجربے پر ہے، ہمارے اسلاف نے دینی و دنیاوی مسائل کو سُلجھانے کے لیے اسلام کی بلند قدروں کی روشنی میں جس دقّتِ نظر، بصیرت اور عزم سے فیصلے کیے تھے، وہ آج ہماری تاریخ کا قیمتی سرمایہ ہیں، چنانچہ ہمیں اپنے اسلاف کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے فکری جدّوجہد سے کام لینا ہوگا تاکہ اپنے مسائل کو ان کے صحیح تناظر میں حل کر سکیں۔ ہمیں یہ بات بھُولنی نہیں چاہیے کہ اہلِ علم نے کبھی بھی کسی مجتہد کے اجتہاد کو حرفِ آخر تصوّر نہیں کیا، حتیٰ کہ ہمارے عہد میں بھی قدامت پسند سنجیدہ حلقے بھی اجتہاد کے قائل ہیں، ہدایہ یا فتاویٰ عالمگیری کے فقہی فیصلوں کے بارے میں ایک بار مرحوم مفتی محمد شفیع صاحب نے لکھا تھا: "ان تالیفات اور مجموعوں میں

جو فیصلے درج ہیں، ان میں سے بعض کو نظرانداز یا منسوخ کیا جا سکتا ہے یا دوسرے فیصلوں کو ان کی جگہ دی جا سکتی ہے۔"[۱۶]

یہاں اس بات کا ذکر بے جا نہ ہوگا کہ عہدِ حاضر میں مجتہد کے لیے جہاں عربی زبان وادب، قرآن وسنّت کے نصوص اور فقہی سرمایہ سے آگاہی ضروری ہے، وہاں عہدِ حاضر کے جدید سیاسی اور اقتصادی افکار سے واقف ہونا بھی ضروری ہے۔ جس طرح عربی زبان اور قرآن وسنّت کا علم رکھے بغیر اجتہاد کا دعویٰ مضحکہ خیز ہے، اسی طرح جدید فلسفۂ سیاست ومعیشت سے آگاہی کے بغیر تفقّہ واجتہاد کا دعویٰ محلِّ نظر ہے اور خود فریبی کے مترادف۔ چنانچہ وقت آگیا ہے کہ ہم اپنے نظامِ تعلیم کا ناقدانہ جائزہ لیں، کہ وہ کس حد تک ہماری اخلاقی وعلمی روایات اور روحِ عصر کا ترجمان ہے۔ فکری جدّوجہد یا اجتہاد ہی ایک ایسی راہ ہے جس پر چل کر ہم اپنے فکری بحران پر قابو پا سکتے ہیں، قرآن مجید نے کہا ہے: "وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا" یعنی جو لوگ ہماری راہ میں جدّوجہد سے کام لیتے ہیں، ہم ان کے سامنے یقیناً حق وصداقت کی نئی نئی راہیں کھول دیتے ہیں۔ (عنکبوت آیت نمبر ۶۹)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ظہر الاسلام، قاہرہ، سنہ ۱۹۵۲ء ج ۲ ص ۲۶۳

۲۔ محمد باشا المخزومی: خاطرات جمال الدین الافغانی، دمشق، ۱۹۶۵، ص ۱۱

۳۔ اجتہاد کا لفظ محنت ومشقت برداشت کرنے کے معنی میں بولا جاتا ہے، کہا جاتا ہے، اجتهد اتى بذل ما في وسعه، یعنی اس نے جس قدر ممکن تھا، محنت سے کام لیا، چنانچہ جو کام محنت ومشقت سے خالی ہو، وہاں 'اجتهد' بولا نہیں جاتا۔ مثلاً یہ نہیں کہا جاتا، "اجتهد في حمل الخردلة" اس نے پودے کی پتّیوں کو اٹھانے

میں مشقت سے کام لیا۔ اہلِ اُصول کے ہاں اجتہاد سے مُراد ہے، کسی شرعی حکم کے استنباط میں فقیہ کا اس حد تک محنت سے کام لینا، کہ اس سلسلہ میں مزید محنت اس کے بس سے باہر ہو۔ یہاں پر یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ اجتہاد وہیں ہوتا ہے جہاں پر کسی شرعی حکم میں کوئی قطعی دلیل نہ ہو، مثلاً وجوب صلوٰۃ و زکوٰۃ کے بارے میں کوئی اجتہاد نہیں کیونکہ دونوں کا ثبوتِ قطعی دلیل (قرآنِ مجید) سے ہو چکا ہے۔

علماء نے اس امر پر بھی بحث کی ہے کہ آیا کوئی عہد مجتہد سے خالی رہ سکتا ہے؟ امام ابوحنیفہ، مالک اور شافعی نے کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے، لیکن حنابلہ نے کہا کہ ایسا ممکن نہیں ہے کہ کوئی عہد مجتہد سے خالی ہو۔ علمائے اُصول نے اجتہاد کے بارے میں جو تفصیلی ابحاث کی ہیں، ان کے لیے دیکھیے، مقالہ "اجتہاد" در "موسوعة الفقه الاسلامی" قاہرہ، ج ۲، ص ۵ – ۱۱ (ط۔ المجلس الاعلی للشئون الاسلامیة)۔

۴۔ ملاحظہ ہو، ابن قیم: اعلام الموقعین، قاہرہ، ج ۱، باب "اجتهاد الرأی فیما لم یوجد فیه نص"، (تصحیح منیر دمشقی)

۵۔ ابن قیم نے اعلام الموقعین اور "الطرق الحکمیة فی السیاسة الشرعیة" میں خوب صورت بحث کی ہے۔ مثلاً دیکھیے: الطرق الحکمیة، قاہرہ، ۱۳۱۷ھ، ص ۱۳، ۱۴ (ط۔ الآداب)

۶۔ المدخل الی علم اُصول الفقه، دمشق، ۱۹۵۵ء، (دوسرا ایڈیشن) ص ۲۹۷۔

۷۔ ایضاً۔ ص ۲۹۶ – ۲۹۹؛ نیز دیکھیے، شیخ محمد الخضری: تاریخ التشریع الاسلامی، ط۔ السعادة، قاہرہ ۱۹۵۴ء، ص ۱۲۲ – ۱۲۴۔

۸۔ ملاحظہ ہو: المدخل الی اُصول الفقه، ص ۴۷۔

۹۔ تاریخ التشریع الاسلامی، ص ۳۲۴: "کل آیة تخالف ما علیه اصحابُنا فهی مؤولة او منسوخة وکل حدیث کذلك فهو مؤول اَو منسوخ"

۱۰۔ ص ۱۳۔

۱۱۔ المنار، ج ۲، مجلد ۳۵، ص ۱۳۰ (واظهر قواعد أئمة الفقه فیها قاعدة الامام مالك بن أنس رحمه اللّٰه تعالی المأخوذة من سیاسة السنّة وسیرة الخلفاء الراشدین وهی ان احکام

العبادات تبنی علی العمل بظواهر نصوص الکتاب والسنّة۔ واحکام السیاسة والمعاملات الدنیویة تبنی علی جلب المصالح و درء المفاسد عن ظواهر النصوص، فان تعارضا یؤوّل النص لمراعاة المصلحة)

۱۲۔ کمال فاروقی: اجماع اور بابِ اجتہاد، کراچی ۱۹۶۵ء، ص ۶ (مطبوعات ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، ترجمہ مظہر الدین صدیقی)۔

عصرِ حاضر کے تقاضے، اقبال اور اجتہاد

فقہائے اسلام اپنی اصطلاح میں لفظ قانون عام طور پر استعمال نہیں کرتے بلکہ اس کے بجائے شرع، شریعت اور حکم شرعی وغیرہ جیسے الفاظ استعمال میں لاتے ہیں۔ علامہ حافظ ابن القیم جوزی نے اپنی کتاب "اعلام الموقعین" میں شریعت کے بارے میں لکھا ہے کہ "شریعت از سر تا پا عدل، رحمت، مصالح اور حکمت ہی ہے۔ جو مسئلہ عدل سے نکل کر ظلم اور رحمت سے نکل کر زحمت اور مصلحت سے نکل کر فساد اور حکمت سے نکل کر بیہودگی بن جائے، وہ شریعت نہیں ہو سکتی۔ اگرچہ تاویلات کے سہارے اسے شریعت میں داخل کر لیا گیا ہو۔ شریعت تو اپنے بندوں کے درمیان حق تعالےٰ کا عدل، اپنی مخلوق کے درمیان اللہ کی رحمت اور اس کی زمین میں اللہ کا سایہ ہے۔ یہ حق تعالےٰ کی حکمت اور اس کے رسولؐ کی صداقت کی کامل ترین دلیل ہے۔ شریعت اللہ کا وہ نور ہے، جس سے بیناؤں کو بصارت مل جاتی ہے، اللہ کی وہ ہدایت ہے جس سے ہدایت پانے والے ہدایت پاتے ہیں۔ اللہ کی طرف سے وہ شفا ہے جو ہر بیماری کی دوا ہے، اور وہ سیدھی راہ ہے وہ آنکھوں کی ٹھنڈک، قلوب کی زندگی، روحوں کی لذت ہے۔ اس سے حیات، غذا، دوا، نور، شفا اور حفاظت ہو سکتی ہے۔ وجود کی ہر بھلائی اسی سے مستفاد ہے اور اسی سے حاصل ہو سکتی ہے اور وجود کی ہر کوتاہی کا سبب شریعت کو ضائع کرنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔"

علامہ اقبال نے مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام ایک خط میں شریعت کا مقصود یوں بیان کیا ہے "اسلام نفسِ انسانی اور اس کی مرکزی قوتوں کو فنا نہیں کرتا، بلکہ ان

کے عمل کے لیے حدود متعین کرتا ہے۔ ان حدود کے متعین کرنے کا نام اصطلاحِ اسلام میں شریعت یا قانونِ الٰہی ہے۔" علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں شاہ ولی اللہ کا ایک قول نقل کیا ہے کہ "پیغمبر کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خاص قوم کو تیار کرتا ہے اور اسے ایک عالمگیر شریعت کے لیے بطور خمیر استعمال کرتا ہے۔ وہ ان اصولوں پر زور دیتا ہے جو تمام نوعِ انسانی کی معاشرتی زندگی کو اپنے سامنے رکھتے ہیں۔ لیکن ان اصولوں کا نفاذ اس قوم کی عادات و خصائل کی روشنی میں کرتا ہے جو اس وقت اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس طریقِ کار کی رو سے رسول کے احکام اس قوم کے لیے خاص ہوتے ہیں اور چونکہ ان احکام کی ادائیگی مقصود بالذات نہیں، انھیں آیندہ نسلوں پر من و عن نافذ نہیں کیا جا سکتا۔" آپ ہی نے فرمایا "کائنات اپنی ساخت کے اعتبار سے وسعت پذیر ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ یہ کوئی تکمیل یافتہ، بے حرکت اور غیر تغیر پذیر چیز نہیں۔ قرآن گردشِ لیل و نہار کو خدا کی بڑی بڑی نشانیوں میں شمار کرتا ہے۔ اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ ان آیاتِ الٰہی پر غور و خوض کر کے تسخیرِ فطرت کے نئے ذرائع معلوم کرے۔" چنانچہ وہ قانون اور ضابطہ جو زندگی کو پھیلنے اور آگے بڑھنے سے روکتا ہے، اسے بے حرکت اور غیر تغیر پذیر بناتا ہے اور انسان کو تسخیرِ فطرت پر آمادہ نہیں کرتا اس کے بارے میں کہا جا سکتا ہے کہ ایسا قانون شریعت یعنی اسلامی قانون نہیں کہلا سکتا۔ اقبال کا دعویٰ ہے کہ جو مذہب جدید عہد کے سائنسی مذاقِ طبع کی کوکھ سے جنم لینے والے مسائل کی تشفی اور وحدتِ انسانیت کے تصور کی پرورش نہیں کر سکتا بالآخر ختم ہو جائے گا۔ ان کا یقین تھا کہ اسلام عصرِ حاضر کے تقاضوں کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر نہ صرف زندہ رہ سکتا ہے بلکہ مستقبل کا انسان اس مذہب کی آفاقی تعلیمات میں ایک ایسا جدید اور انقلابی معاشرتی نظام تلاش کر سکتا ہے جس کا مقصد ذات پات مرتبہ و درجہ، رنگ و نسل کے تمام امتیازات کو مٹا دیتا ہے۔

اسلام کا مقصود انسان کی انسان پر خدائی اور فرد کی فرد پر حکومت کے تصورات کو پاش پاش کرنا اور انسانوں کو آزادی و حریت کا سبق پڑھانا ہے۔ یہ مذہب سرمایہ داروں، استحصال پسندوں اور پیشواؤں کی امداد نہیں کرتا۔ کمزوروں کو زنجیروں میں جکڑے رکھنے کی ترغیب

نہیں دیتا۔ معاشرے کے احساسات کو مردہ نہیں کرتا اور یونانیوں کی طرح محض نظریوں پر زور دینے کے بجائے زندہ اور ٹھوس حقائق کا تجزیہ کرتا ہے۔ اقبال اپنے خطبہ "اسلامی ثقافت کی رُوح" میں لکھتے ہیں: "اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلامؐ کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دُنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپؐ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی رُوح کے دنیائے جدید سے، یہ آپؐ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اِس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے (یعنی جن کی زندگی کو اب اپنی رہنمائی کے لیے ضرورت تھی)" اقبال نے تجربی اور مشاہداتی مناہج کا سہرا مسلمانوں کے سر باندھا ہے اور مسلمانوں کو مشورہ بھی ان کا یہی ہے کہ انہیں اپنے مسائل کا مطالعہ زمانۂ حال کے "جورس پروڈنس" کی روشنی میں کرنا چاہیے۔ عالمانہ انداز میں نہیں ناقدانہ انداز میں۔ اسی لیے انھیں فقہِ اسلامی کی تدوینِ نو کا ہمیشہ احساس رہا بلکہ اجتہاد کے موضوع پر ایک کتاب لکھنے کا ارادہ رکھتے تھے جو نہ لکھ سکے۔

قرآن میں مختلف قسم کے تقریباً ۲۰۰ احکام ہیں جن کی دو بڑی قسمیں کی جاسکتی ہیں: (۱) عبادات (۲) معاشرتی معاملات۔ ان کی پھر تین قسمیں ہیں (۱) خاندانی مسائل یعنی نکاح، طلاق اور وراثت کے متعلق احکام (۲) قوانین معاملات مثلاً بیع وغیرہ اور (۳) تعزیری قوانین۔ ان قوانین کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلی چار صدیوں میں ہمارے فقہا نے مسلمانوں کی بڑھتی ہوئی تمدنی ضروریات کے لیے قانون سازی کے سلسلے کو جاری و ساری رکھا۔ پہلی صدی کے وسط سے لے کر چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک فقہ کے ۱۹ مختلف مذاہب پیدا ہوئے لیکن افسوس سیاسی غلامی اور ابتری نے اس مفید کام کا سلسلہ روک دیا۔ اجتہاد کے دروازے بند کر دیے گئے اور مسلمانوں کے چار مشہور مسالک کے دائرے سے باہر نکلنے کو کفر تصوّر کر لیا گیا۔ اقبال ان دروازوں کو کھولنا چاہتے ہیں اور صدیوں قبل کھینچے گئے اس تنگ دائرے کو توڑنا چاہتے ہیں۔ لیکن ساتھ ہی اقبال اعتدال، احتیاط، اسلام کے بنیادی تصوّرات سے وابستگی اور اساسی وفاداریوں کا ذکر کرنا بھی نہیں بھولتے۔ وہ فرماتے ہیں

کہ قوموں کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی ضروری عنصر ہے جیسا کہ جدید، یعنی جہاں جدید کی ضرورت ہے وہاں قدیم سے بھی بے اعتنائی نہیں برتی جاسکتی۔ درحقیقت یہ جدید تو اسی قدیم کی نئی تعبیر ہے۔ اسلامی معاشرے میں تجدید کا کام بہت سی مشکلات سے گھرا ہوا ہے اور اسی لیے یہ کام سرانجام دینے والوں کی ذمّہ داری بہت بڑھ جاتی ہے۔ آپ بلاقید اور بلاشرط اجتہاد کے دروازے بند کر دینے پر تنقید کرتے تھے تو ساتھ ہی وہ حدود سے تجاوز کو بھی پسند نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ ارشاد فرمایا "بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالمِ اسلام میں پھیل رہی ہے، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ و انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دُنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمحِ نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی ہو اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔"

غور فرمائیں تو آپ مجھ سے اتفاق کریں گے کہ اقبال جب سوال کرتے ہیں تو دراصل حدود اور پابندیوں ہی کو چیلنج کر رہے ہوتے ہیں۔ اس وقت وہ اپنے آپ کو ذہنی طور پر "کافر" تصور کرتے ہیں لیکن جواب تلاش کرتے وقت قدیم طرزِ فکر سے چھٹکارا پا لینے یعنی "قلبِ مومن" میں جاگزین احتیاط اور خوف کو جھٹکنے میں انھیں غیر معمولی جدوجہد کرنی پڑتی ہے۔

ممکن ہے دیگر وجوہ کے علاوہ خوفِ فسادِ خلق بھی اس کی ایک وجہ ہو کہ آپ اجتہاد پر اپنی کتاب مکمل نہ کر سکے۔ سلیمان ندویؒ کو ارسال کیے گئے سوالات کا مطالعہ کریں تو "دماغش کافر است" والی بات سمجھ میں آجاتی ہے۔ ایک سوال یہ بھی ہے کہ کیا اسلامی ریاست کا امیر شرعی اجازتوں کو ملتوی کر سکتا ہے؟ انھوں نے اجماعِ امت کے ذریعے نصِ قرآنی کو منسوخ کرنے کے امکانات کے علاوہ یہ سوال بھی پوچھا ہے: "کیا کوئی ایسا

حکم بھی ہے جو صحابہؓ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟" مولانا مسعود عالم ندوی کے نام ایک خط (۱۲ فروری ۱۹۳۶ء) میں حافظ ابن قیم کی کتاب اعلام الموقعین کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ اس کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض حالات میں قرآن کے تعزیری احکام میں بھی تغیر ہو سکتا ہے۔ مثلاً سارق کے لیے قطعِ ید کے حکم میں خود حضورؐ نے جنگ کے دوران میں تغیر کر دیا تھا۔ اس سلسلے میں مدت شیر خوارگی میں جو نصِ صریح کی رُو سے دو سال ہے، کمی یا زیادتی کا ذکر موجود ہے۔ اگر کسی معاملے میں صحابہؓ کا اتفاق ہو تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ فیصلہ آئندہ اُمت کے لیے حجت ہے؟ اقبال نے ایسے متفقہ فیصلوں کی دو قسمیں بیان کی ہیں۔ وہ فیصلے جو کسی خاص وقوعہ کے متعلق ہوں مثلاً قرآن کی آخری دو سورتوں کے متعلق سوال پیدا ہوا تھا کہ آیا وہ قرآن کا حصہ ہیں یا نہیں؟ صحابہؓ نے متفقہ طور پر اثبات میں رائے دی۔ ایسی حالت میں ہم ان کے فیصلے کے پابند ہیں لیکن ایسا معاملہ جس میں کوئی قانونی نکتہ ہو اور اس میں تعبیر کی گنجائش ہو، اقبال کے نزدیک ہمارے لیے حجت نہیں ہو سکتا۔ انھوں نے علامہ کرخیؒ کا بھی حوالہ دیا ہے جو فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کی سنت صرف اس مسئلہ میں ہمارے لیے حجت ہے جو قیاس سے حل نہ ہو سکے ورنہ وہ فیصلہ ہمارے لیے حجت نہیں۔ نصِ خاص اور عرف میں تضاد کی صورت میں جمہور فقہاء اس کے قائل ہیں کہ نص کو عرف پر ترجیح دی جائے گی۔ لیکن امام ابو یوسفؒ ایسی صورت میں عرف کو ترجیح دینے کے قائل ہیں جب نص میں حکم عرف اور رواج پر مبنی ہو یعنی ایسا حکم عرف اور رواج کے بدلنے سے خود بخود بدل جائے گا۔ ابنِ ہمام اور سعدی آفندی نے اس اصول کے مطابق بہت سے دلائل کی تخریج کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کو اگر اسلامی قانون سازی کے سلسلے میں احتیاط سے استعمال کیا جائے تو موجودہ دَور کے بہت سے مسائل کو آسانی سے حل کیا جا سکتا ہے۔ علامہ شامی کی رائے ہے کہ نئی عادات اور رواج کا لحاظ کرنے سے نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ اس سے نص کا اتباع ہوتا ہے۔ مجیب اللہ ندوی نے "فقہ اسلامی اور دَورِ جدید کے مسائل" میں بعض مثالیں دی ہیں جس سے اندازہ ہوگا کہ نصِ خاص سے عرف کے تصادم کی صورت میں امام ابو یوسفؒ

کی رائے پر عمل کرنے میں نص کی مخالفت نہیں ہوتی بلکہ نص کی رُوح کو باقی رکھنے کے لیے اس کے قالب کو بدل دیا جاتا ہے۔ سمجھانے کے لیے ایک مثال دی گئی ہے کہ رسول اللہؐ نے غیر شادی شدہ لڑکی کے سلسلے میں فرمایا "اس کی خاموشی اجازت ہے" اس حکم کے بارے میں فقہا متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ کنواری لڑکی میں شرم و حیا زیادہ ہوتی ہے اس لیے وہ اپنی رضامندی کو الفاظ کے ذریعے ظاہر کرنے کی بجائے خاموشی کے ذریعے ظاہر کرتی ہے اور یہ شرم و حیا عام طور پر ان متوسط مسلمان گھرانوں کی لڑکیوں میں پائی جاتی ہے جن کی تعلیم و تربیت سماجی بندھنوں کی وجہ سے یا اسلامی احساس کی وجہ سے آزادانہ ماحول میں نہیں ہوتی۔ اب اگر کنواری لڑکیوں کو خواہ تعلیم و تربیت کے ڈھنگ بدلنے سے خواہ سماجی بندھنوں کے کمزور پڑنے سے اس کے اظہار میں شرم محسوس نہ ہوتی ہو تو ایسی لڑکیوں کی خاموشی رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ تو معلوم ہوا کہ اس حکم کی علت عرفِ معاشرہ ہے۔ اس لیے معاشرے کے عرف بدلنے سے اس حکم کا قالب بدل جائے گا اور اس کی رُوح یعنی رضامندی اپنی جگہ باقی رہے گی۔ یہی اُصول مالی معاملات میں ایک اعلیٰ تعلیم یافتہ عورت کی گواہی پر منطبق کیا جائے تو "دو عورتیں، ایک مرد" کا مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔

ڈاکٹر صبحی محمصانی نے اپنی کتاب "فلسفۂ شریعتِ اسلام" میں لکھا ہے کہ بعض خلفاء، ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گزرے ہیں جنھوں نے سبب بدل جانے یا رواج بدل جانے سے جس پر نصِ قرآنی مبنی تھی یا ضرورت اور مصلحت کے پیشِ نظر پوری نص یا نص کے کسی حصے کو تبدیل کر دینے کی جرأت کا مظاہرہ کیا ہے۔ تائیدی مثالیں پیش کرتے ہوئے اوّلیاتِ حضرت عمرؓ کو بھی بیان کیا جا سکتا ہے۔ قرآن نے مسلمان مردوں کو اہلِ کتاب کی عورتوں سے شادی کرنے کی اجازت دی ہے۔ حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر اس سے روک دیا کہ خطرہ ہے کہ یہ عورتیں اُمت میں فتنہ برپا کرنے کا موجب بن جائیں گی۔ قرآن نے اہلِ کتاب کے طعام کو حلال قرار دیا ہے لیکن حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ مسلمانوں کے شہروں سے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذبیحہ خانے ہٹا دیے جائیں اور اس کی وجہ یہ بیان کی کہ ہم اپنے انتظام کی وجہ سے یہودیوں اور عیسائیوں کے ذبیحہ خانوں کے محتاج نہیں رہے۔ قرآن میں صدقات

کے مال میں مؤلفۃ القلوب کا حصّہ رکھا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ کے زمانے میں اس پر عمل ہوتا رہا۔ فاروق اعظمؓ نے یہ کہہ کر اسے بند کر دیا کہ اب ملک میں ایسی خوشحالی پیدا ہو چکی ہے کہ مؤلفۃ القلوب کے لیے الگ امداد کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے کے مقابلے میں حضرت ابوبکرؓ نے شرابی کی سزا بڑھا کر چالیس کوڑے مقرر کی۔ حضرت عمرؓ نے اس سزا کو اسی کوڑوں تک بڑھا دیا۔ قرآن کی رُو سے چوری کی سزا قطعِ ید ہے۔ حضرت عمرؓ نے قحط کے زمانے میں اس سزا کو موقوف کر دیا۔ ایک شخص کے غلاموں نے کسی کا اونٹ چُرا کر کھا لیا۔ تحقیق کے بعد چوروں کو تو معاف کر دیا گیا لیکن حضرت عمرؓ نے اونٹ کے مالک کو ان غلاموں کے مالک سے یہ کہہ کر تاوان دلایا کہ اس جُرم کے مرتکب درحقیقت تم ہو جس نے ان غلاموں کو بھوکا رکھ کر انھیں چوری کرنے پر مجبور کر دیا۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ تھا کہ کسی مسلمان کا مال اس کی رضامندی کے بغیر لیا نہیں جا سکتا لیکن حضرت عمرؓ کے زمانے میں ایک شخص نے شکایت کی کہ اسکی زمین تک پانی اسی صورت میں پہنچ سکتا ہے کہ پانی کی نالی فلاں شخص کی زمین پر سے گزرے اور وہ اس کے لیے رضامند نہیں ہوتا۔ حضرت عمرؓ نے حکم دیا کہ وہ شخص اسے پانی لے جانے دے اور اس کے راستے میں بالکل مزاحم نہ ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے میں مفتوحہ اراضی کو چھوٹے چھوٹے ٹکڑوں کی صورت میں مالِ غنیمت کے طور پر بالعموم فوجیوں میں تقسیم کر دیا جاتا تھا۔ مالِ غنیمت کی تقسیم کا ذکر قرآن پاک میں بھی ہے۔ جب عراق اور شام کے علاقے ختم ہوئے تو وہ رقبے کے اعتبار سے وسیع و عریض تھے اور زمینیں بڑی زرخیز تھیں۔ صحابہؓ کی خواہش تھی کہ عراق اور شام کی زمینوں کو مالِ غنیمت کے طور پر فوجیوں میں تقسیم کر دیا جائے لیکن حضرت عمرؓ کا موقف تھا کہ ان زمینوں کی آمدنی ایک محدود طبقے میں سمٹ کر رہ جائے گی جبکہ مال میں مہاجرین اور انصار کا بھی حصہ ہے اور ان کے بعد آنے والے لوگوں کا بھی چنانچہ یہ زمینیں ریاست کی تحویل میں رہیں۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے اوائل میں شوہر اپنی بیوی کو ایک ہی نشست میں تین بار طلاق دے دیتا تو اسے ایک طلاق شمار کیا جاتا۔ بعد میں حضرت عمرؓ نے ایسی طلاق کو طلاقِ بائن قرار دیا۔ گویا مرد کے لفظوں کے

مطابق تین طلاقیں۔ وجہ یہ تھی کہ لوگوں نے اس قسم کی طلاق کو ایک کھیل بنا لیا تھا۔ بعد کے فقہا نے حضرت عمرؓ کے فیصلے کے برعکس عہدِ نبویؐ کی طرف رجوع کر لیا۔ امہات الاولاد وہ لونڈیاں کہلاتی تھیں جن کے ہاں اپنے آقا سے اولاد پیدا ہو جاتی تھی۔ ایسی لونڈیوں کی بیع نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور ابوبکرؓ کے زمانے میں جائز تھی لیکن حضرت عمرؓ نے یہ فرماتے ہوئے ان کی بیع ممنوع قرار دی کہ "ہمارے خون ان کے خون سے مخلوط ہو گئے ہیں" حضرت عمرؓ نے عہدِ نبی کریمؐ کے طریقے کے خلاف مقتول کا خون بہا قاتل کے قبیلے پر سے ساقط کر دیا اور اہلِ دیوان (فوج) کے ذمّے ڈال دیا۔ عراق کے فقہاء نے آپ ہی کی رائے کو اختیار کیا۔ نبیؐ اور صحابہؓ لوگوں سے تحفے قبول فرماتے تھے مگر حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے یہ کہہ کر ہدیہ قبول کرنے سے انکار کر دیا کہ آج کل تحفہ رشوت کے طور پر دیا جاتا ہے۔ تبدیلی کی ایک مثال ذمی کا خون بہا بھی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہے۔ امام مالکؒ اور امام حنبلؒ کے نزدیک ذمی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا سے نصف ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایک تہائی ہے۔ حضرت عثمانؓ کے عہد تک عیسائی اور یہودی کا خون بہا مسلمان کے خون بہا کے برابر ہوتا تھا۔ حضرت معاویہؓ نے خون بہا کا نصف بیت المال کے لیے مخصوص کر دیا تھا اور نصف مقتول کے ورثاء کے لیے۔ عمر بن عبدالعزیزؒ نے بیت المال کے حصّے کا نصف خون بہا معاف کر دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دو خلفاء کا عمل، سنّت اور عملِ صحابہؓ سے مختلف تھا اور یہ تبدیلی اس وقت کے سیاسی و معاشرتی تقاضوں کے مطابق تھی۔ ابوحنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ میں نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ہم عصر ہوتا تو آپ میرے اکثر اقوال (آراء) کو اختیار فرما لیتے۔ دین اس کے سوا کیا ہے کہ وہ ایک اچھی اور عمدہ رائے کا نام ہے۔

اقبالؒ کے نزدیک امام ابوحنیفہؒ اسلام کی عالمگیریّت کی خاص بصیرت رکھتے تھے۔ اور انہوں نے ماضی کے بے جا احترام پر اپنے عہد کے تقاضوں کو قربان نہیں کیا۔ امام ابوحنیفہؒ سے انسپریشن لیتے ہوئے اقبالؒ بھی لکھتے ہیں کہ اگر قوم کے زوال کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریقہ نہیں کہ ہم اپنی گزشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیاء خود ساختہ ذرائع سے کریں۔۔۔ ماضی کا غلط احترام اور اس طرح ضرورت سے زیادہ جماعتی نظم اور جمود

کا رجحان اسلام کی اندرونی رُوح کے خلاف ہے ... جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی، اسلام کی عالمگیر رُوح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کرتی رہے گی ... بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند عوام کو ابھی یہ گوارہ نہیں کہ فقہِ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نگاہ اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں ... کیا ائمہ مذاہب کا یہی دعویٰ تھا کہ ان کا استدلال اور ان کی تعبیرات حرفِ آخر ہیں ؟ ... عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارہ نہیں کریں گے کہ اپنی آزادیٔ ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ اگر ہمارے افکار میں وسعت اور دقتِ نظر موجود ہے اور ہم نئے نئے تجربات سے فائدہ بھی اُٹھا رہے ہیں تو ہمیں چاہیے فقہِ اسلامی کی تشکیلِ نو میں جرأت سے کام لیں لیکن یہ کام محض اس زمانے کے احوال و ظروف سے مطابقت پیدا کرنے کا نہیں ہے بلکہ اس سے بھی کہیں زیادہ اہم، یورپ کی جنگِ عظیم نے ... بیداری کی لہر دوڑا دی ہے، علیٰ ہذا، وہ نیا معاشی تجربہ (اشتراکیت) جو اسلامی ایشیا کے حوالی میں کیا گیا۔ یہ دونوں باتیں ایسی ہیں جن کے پیشِ نظر ہمیں خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے۔

اسلامی ایشیا کے اِردگرد کے علاقے میں جو نیا معاشی تجربہ کیا گیا، اقبال نے اس کی تعریف اپنے شعروں میں بھی کھل کر کی ہے لیکن ینگ ہسبنڈ کے ایک مضمون پر تبصرہ کرتے ہوئے سول اینڈ ملٹری گزٹ میں اقبال نے جو کچھ لکھا اس میں پوشیدہ بصیرت پر آج بھی بہت کچھ لکھا جا سکتا ہے۔ آپ نے فرمایا "میرا ذاتی خیال ہے کہ رُوسی لوگ فطرتاً لامذہب نہیں ہیں بلکہ میری رائے میں وہاں کے مردوں اور عورتوں میں مذہبی میلان بدرجۂ اتم پایا جاتا ہے۔ روس کے مزاج کی موجودہ منفی حالت غیر معینہ عرصے تک قائم نہیں رہے گی۔ یہ اس لیے کہ کسی سوسائٹی کا انتظام دہریت کی بنیاد پر قائم نہیں رہ سکتا۔ حالات کے اپنے معمول پر آ جانے کے بعد جونہی لوگوں کو ٹھنڈے دل سے سوچنے کا موقع ملے گا انہیں یقینی طور پر اپنے نظام کے لیے کسی مثبت بنیاد کی تلاش کرنی ہوگی۔ اگر بالشوزم میں خدا کی ہستی کا اقرار شامل کر دیا جائے تو بالشوزم اسلام کے بہت ہی قریب آ جاتا ہے۔ اس لیے میں متعجب نہیں ہوں گا کہ اگر کسی

زمانے میں اسلام رُوس پر چھا جائے یا رُوس اسلام پر۔ اس چیز کا انحصار زیادہ تر اس حیثیت پر ہوگا جو نئے آئین میں ہندوستان کے مسلمانوں کی ہوگی۔"

رُوسی کمیونزم، اسلام اور مسلمانوں کے بارے میں اقبال کی اس پیش گوئی پر غور کرتے ہوئے موجودہ رُوسی پالیسیوں میں لائی جانے والی نرمی اور جمہوریت پسندی کو ذہن میں رکھنے کی ضرورت ہے۔

رُوسی کمیونزم کے اقتصادی اور مادّی مقاصد کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے اپنی زندگی ہی میں ایک ضروری ترمیم کر لی تھی۔ آپ نے لکھا "میں مسلمان ہوں اور انشاءاللہ مسلمان مروں گا۔ میرے نزدیک تاریخ انسانی کی (محض) مادّی تعبیر سراسر غلط ہے۔ رُوحانیت کا میں قائل ہوں، مگر رُوحانیت کے قرآنی مفہوم کا ... باقی رہا سوشلزم، سو اسلام خود ایک قسم کا سوشلزم ہے جس سے مسلم سوسائٹی نے آج تک بہت کم فائدہ اٹھایا ہے۔"

ہو سکتا ہے مستقبل کے رُوس اور چین کے بطن سے کوئی ایسی تحریک جنم لے جو مذہب کے استحصالی پہلو کی حتمی طور پر نفی کرتے ہوئے مادّے اور رُوح کے اتحاد کو تسلیم کرنے کے لیے تیار ہو جائے۔ اقبال قائدِ اعظمؒ کو خط لکھتے ہوئے مسلمانوں کے نئے ملک میں پروان چڑھنے والے متوقع معاشرتی اور سیاسی نظام کی مزید وضاحت کرتے ہیں: "اسلام کے لیے سوشل ڈیماکریسی کی کسی موزوں شکل کی ترویج جب اسے شریعت کی تائید و موافقت حاصل ہو حقیقت میں کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی حقیقی پاکیزگی کی طرف رجوع کرنا ہوگا۔ مسائلِ حاضرہ کا حل مسلمانوں کے لیے ہندوؤں سے کہیں زیادہ آسان ہے۔ لیکن جیسا اوپر ذکر کر چکا ہوں، اسلامی ہندوستان میں ان مسائل کا حل بآسانی رائج کرنے کے لیے ملک کی تقسیم کے ذریعہ ایک یا زائد اسلامی ریاستوں کا قیام اشد ضروری ہے۔ کیا آپ کی رائے میں اس مطالبہ کا وقت نہیں آ پہنچا؟ شاید جواہر لال کی بے دین اشتراکیت کا آپ کے پاس بہترین جواب ہے۔"

اقبال کی طرف سے استعمال کی جانے والی اصطلاح ... سوشل ڈیماکریسی ... کا تجزیہ کریں تو ان کا تصورِ جمہوریت بالکل صاف ہو کر سامنے آ جاتا ہے اور یہ بات بھی سمجھ میں آ جاتی

ہے کہ آپ کو مغرب کے جمہوری نظام میں یورپ کے پرانے سرمایہ دارانہ اور استبدادی نظام ہی کی شکل کیوں نظر آتی تھی اور وہ یہ کیوں کہتے تھے کہ پارلیمنٹ ایک مجلسِ مباحثہ اور سرمایہ داروں کے اپنے مفادات کا تحفظ کرنے والا ایک ادارہ ہے۔ جمہوریت پر ان کے بیشتر اعتراضات کا تعلق اس عہد کی خاص سیاسی صورتِ حال سے بھی تھا۔ علامہ نے اپنے خطبات میں مغربی جمہوریت کی خرابیوں سے پاک رُوحانی جمہوریت کو اسلام کا مقصد ٹھہرایا ہے لیکن حقِ رائے دہی یا پارلیمنٹ پر پابندیاں لگانے کی کوئی بات نہیں کی۔ اپنے خطبہ "الاجتہاد فی الاسلام" میں فرماتے ہیں :۔

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری رُوح کی نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہبِ اربعہ کے نمائندے جو سرِدست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجالسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لیے اس وقت اجماع کی یہی شکل ممکن بھی ہے۔ مزید براں غیر علما بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس رُوح کو جو ہمارے فقہی نظاموں میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں؟" ان کا خیال تھا کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمنِ اقوام ہے اور اجتہاد کے حوالے سے ترکیہ کے جمہوری تجربات پر بحث کرتے ہوئے آپ نے جس طرح اسلامی ممالک کے لیے جمہوریت کو ناگزیر قرار دیا ہے اس سے بھی اب تمام اہلِ علم آگاہ ہیں۔ ینگ ہسبینڈ کے مضمون پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے آپ نے جمہوریت کے بارے میں اپنی رائے دی ہے۔ لکھتے ہیں "جمہوریت کے ساتھ جھگڑے اور فساد، لازم و ملزوم ہیں۔ اگر کوئی شخص یہ خیال کرے کہ جمہوریت کامل سیاسی سکون کی ضامن ہے تو دنیا کی تاریخ سے وہ بالکل ناواقف ہے۔ حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ جمہوریت میں ایسی تمام خواہشات و شکایات کو پھر سے ابھرنے کا موقع ملتا ہے جنہیں شخصی حکومت کے دور میں دبا دیا گیا ہو یا پورا نہ کیا گیا ہو۔ جمہوریت ایسی آرزوؤں اور تمناؤں کی موجد ہوتی ہے جو بسا اوقات ناقابلِ عمل ہوتی ہیں۔ یہ اختیار کا آسرا

نہیں لیتی بلکہ تقریروں، اخباروں اور پارلیمنٹ میں بحث و تمحیص سے قوت حاصل کرتی ہے اور بتدریج لوگوں کو کسی مسئلہ کے ایسے حل کو قبول کر لینے پر تیار کر لیتی ہے جو معیاری تو نہیں کہا جا سکتا لیکن حالات کے پیشِ نظر قابلِ قبول ہوتا ہے؟" گویا اقبال سچی جمہوریت کے فوائد کے نہ صرف قائل تھے بلکہ اس کے فروغ کے بھی متمنی تھے لیکن آپ جمہوریت کی بعض صورتوں سے صرف اس لیے خوف کا اظہار کرتے تھے کہ اُس وقت کے مخصوص حالات میں انہیں مسلمانوں کے مفادات خطرے میں نظر آتے تھے۔ جواہر لال نہرو کی تردید میں آپ نے فرمایا: "پنڈت جواہر لال نہرو کا یہ بھی خیال معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان مذہبی طور پر تو جمہوریت کے قائل ہیں لیکن عملی طور پر اس سے خائف ہیں۔ لیکن وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ جداگانہ انتخاب اور دوسری تمام حفاظتی تدابیر جن پر مسلمان مصر ہیں، ان کا واحد مقصد یہی ہے کہ نسبتاً غریب اور پسماندہ جماعت کے آٹھ کروڑ مسلمان جمہوریت کے حقیقی فائدوں سے بالکل محروم نہ کر دیے جائیں۔ مسلمان حفاظتی تدابیر اس لیے نہیں چاہتا کہ وہ جمہوری نظام سے خائف ہے بلکہ اس لیے کہ وہ جمہوریت کی آڑ میں کسی ایک مذہبی جماعت کے غلبہ سے بچنا چاہتا ہے!"

اقبال نے برصغیر کے مسلمانوں کے سیاسی اور اقتصادی مفادات کے پس منظر میں مروجہ پارلیمانی جمہوریت کو بعض ذہنی تحفظات کی نگاہ سے دیکھا اور مسلمانوں کے آزاد معاشرے میں انہوں نے ایک ایسی خود مختار اور آزاد پارلیمنٹ کا تصور دیا کہ علماء کے کسی الگ اور غالب بورڈ کا وجود بھی آپ کو گوارہ نہیں تھا۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے اور یہ حقیقت تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اقبال کے خیالات میں ارتقا ہوتا رہا۔ مثلاً ۱۹۳۱ء تک آپ نے فقہِ اسلامی کی تشکیلِ نو کے بارے میں بہت غور کیا اور اسی حوالے سے آپ اجتہاد اور جمہوریت کے عصری تجربوں کے بارے میں بھی سوچتے رہے لیکن بعد کے سالوں میں آپ مسلمانوں کی اقتصادی مشکلات اور پیش پا افتادہ سیاسی حقائق میں زیادہ دلچسپی لینے لگے۔ آپ نے عملی سیاست میں بھرپور دلچسپی اسی غرض سے لینی شروع کر دی تھی کہ "شریعت اسلام کا نفاذ اور ارتقاء ایک آزاد مسلم ریاست یا ریاستوں کے بغیر اس ملک (ہندوستان) میں ناممکن ہے سالہا سال سے میرا یہ عقیدہ رہا ہے اور اب بھی میرا ایمان ہے کہ مسلمانوں کی غربت (روٹی) کا

مسئلہ) اور ہندوستان میں امن و امان کا قیام اسی سے حل ہو سکتا ہے۔" (قائدِ اعظم کے نام خط) اس سے بھی پیشتر آپ نے ۱۹۳۳ء میں ادارۂ معارفِ اسلامیہ کے پہلے اجلاس منعقدہ حبیبیہ ہال پنجاب یونیورسٹی میں خطبۂ صدارت دیتے ہوئے کہا تھا "وقت کا تقاضا ہے کہ اب ہم فقہی جزئیات کی چھان بین کی بجائے ان اہم شعبہ ہائے علم کی طرف متوجہ ہوں جو ہنوز محتاجِ تحقیق ہیں۔ ریاضیات، عمرانیات، طب اور طبیعیات میں مسلمانوں کے شاندار کارنامے اب تک دُنیا کے مختلف کتب خانوں میں مستور و پنہاں ہیں جن کے احیاء کی سخت ضرورت ہے۔" ۱۹۳۷ء میں فضل کریم کے نام ایک خط میں علامہ نے لکھا "ذاتی طور پر میں پسند کروں گا کہ ہمارے نوجوان اسکالرز مسلم ریاضیات، فزکس، کیمسٹری اور جدید سس پروڈنس کے مطالعہ پر اپنی توجہ مرتکز کریں۔ ان دنوں اسلام کے بہترین مفاد میں ہے کہ علم کی ان ہی شاخوں کا مطالعہ کیا جائے۔ یہی ایک چیز ہے جو مسلمانوں کو جدید علوم کی جڑوں سے روشناس کرائے گی اور انہیں اس قابل بنائے گی کہ جدید دور کے مسائل کو سمجھ سکیں۔"

اور مستقبل کی نئی نسل کی صلاحیتوں پر آپ کا اعتماد ہی تھا جس کی بنیاد پر آپ علامہ زرکشیؒ کی تائید میں فرماتے تھے کہ گزری ہوئی نسل کے مقابلے میں نئی نسل کے لیے اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ اب قرآن اور سنّت کی اس قدر تفسیریں اور شرحیں لکھی جا چکی ہیں کہ ہمارے زمانے کے مجتہد کے پاس تعبیرات کے لیے کافی سے زیادہ مسالہ موجود ہے، اور اسی لیے اجماع کے ذریعے اجتہاد کا جو حق پُرانی نسل کو تھا وہی حق آج کے مسائل کے پیشِ نظر نئی نسلوں کو بھی ہے۔"

مسئلۂ اجتہاد اور عصرِ حاضر

اجتہاد کیا ہے؟

اجتہاد کے لفظی معنی تو کوشش کے یا کوشش کرنے کے ہیں اور یہ لفظ ایسی کوشش کے لیے بولا جاتا ہے جس کے ذریعے خوب سوچ سمجھ کر ایک اصولی نتیجہ نکالا جائے۔ اس کے شرعی یا فقہی معنی یہ ہیں کہ کوئی صاحب علم و ذکاوت اپنی صلاحیتوں کو صرف کر کے کسی نئی ضرورت کا شرعی حل تلاش کرے۔ اس طرح اجتہاد ایک ایسی کوشش ہے کہ اس کے ذریعے کسی نئی ضرورت کا شرعی حل نکالا جاتا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ بابِ اجتہاد کے کھلنے اور بند ہونے کا انحصار سب سے پہلے اس پر ہے کہ کوئی حل طلب معاملہ یا مسئلہ ہے بھی یا نہیں؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ عالمِ امکان کے سارے مسائل حل ہو چکے ہیں۔ اس لیے اب تو فقط موجودہ فیصلوں کو کام میں لانے کا کام ہی رہ گیا ہے۔ تاہم یہ سوال بھی اُٹھتا ہے کہ شریعت میں نئے حل سوچنے اور اُن کو تلاش کرنے کی اجازت بھی ہے یا نہیں ہے؟ جب اجازت کا ذکر آ جائے تو یہ بھی پوچھا جائے گا کہ انسان کو ایسی اجازت دینے والا کون ہے؟ تاکہ یہ بھی تو معلوم ہو جائے کہ اس اجازت کو منسوخ یا معطّل کرنے والا کون ہو سکتا ہے؟ اس آخری سوال کا جواب دینِ اسلام میں آسان ہے۔ کیونکہ ہمارے دین میں حلال و حرام کے متعین کرنے کا سرچشمہ اللہ تعالےٰ ہے اور اللہ کے احکام کی وضاحت کرنے کا اختیار بموجب کلام اللہ کی سورۃ نمبر ۱۶ (النحل) کی آیت نمبر ۴۴ رسولِ مقبول محمد صلّی اللہ علیہ وسلّم کو حاصل ہے۔ اس وقت ہم اس بحث میں نہیں پڑتے کہ رسولِ خدا کے تشریعی اختیارات کیا تھے۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ ساری اُمّت کا تعلق خدا اور اس کے رسول سے براہِ راست ہے۔ جتنے علماء، فقہاء اور بزرگانِ دین درمیان میں آتے ہیں، ان

کا مرتبہ ان کے علم کی بلندی، ان کی صداقت کی ہمہ گیری، ان کی رُوحانی پاکیزگی کے اعتبار اور
اُن سے عامۃ الناس کی عقیدت مندی پر منحصر ہے۔ ان میں سے نہ کوئی اُمتِ محمدی کا حاکم و
مولا ہے اور نہ اُمّت کسی غیر معصوم انسان کی دینی اُمور میں محکوم ہے۔ جب یہ کیفیت ہے تو
اجتہاد کرنے کی اجازت قادرِ مطلق ہی دے سکتا ہے یا معطل کر سکتا ہے۔ ہاں اُس کے احکام
کی وضاحت کرنا اس کے پیغمبر آخرالزماں کا خاص الخاص فرضِ منصبی تھا۔ یہاں پہنچ کر سب سے
پہلا سوال یہ سامنے آتا ہے کہ اجتہاد کی اجازت یا اس کا حکم ربّ العزت نے دیا بھی ہے
یا نہیں؟

بابِ اجتہاد اللہ نے کھولا ہے۔

اجتہاد کے متعلق عام خیالات جن کا اظہار کیا جاتا ہے، ذہن پر کچھ ایسا تاثر مرتب کرتے
ہیں کہ گویا بابِ اجتہاد ہمارے علماء اور فقہائے شریعت یا بزرگانِ دین نے کھولا تھا اور پھر
انھوں نے ہی اس کو نقصان دہ یا غیر ضروری سمجھ کر بند کر دیا ہے۔ مگر تھوڑا غور کرنے سے یہ بات
واضح ہو جاتی ہے کہ اصلیت یہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ دروازہ تو اللہ تعالےٰ نے اپنے حکم سے
کھولا ہے اور سب سے پہلے خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو استعمال فرمایا تھا۔ یہ
حقیقت کہ اللہ تعالیٰ ہی نے یہ دروازہ کھولا ہے، متعدد ارشاداتِ الٰہی سے عیاں اور ثابت
ہے۔ مثلاً سورۃ نمبر ۵۹ الحشر کی آیت نمبر ۲ میں وہ تاکید فرماتا ہے کہ

"اے دیدۂ بینا رکھنے والو، عبرت حاصل کرو۔"

عبرت حاصل کرنے کے لیے گہری نظر درکار ہوتی ہے تاکہ ظاہری کیفیت کو دیکھ کر انسان
وہ مطلب سمجھ سکے جو اُس کیفیت کے زیرِ سطح ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ عبرت بھی انسان اسی
حالت میں حاصل کرتا ہے کہ جب اس میں درست راستہ تلاش کرنے کی جستجو موجود ہوتی
ہے۔ چنانچہ اس آیت میں یہ حکم مضمر ہے کہ عزمِ جستجو پیدا کرو۔ اس کام کے لیے بصارت ہی
نہیں بصیرت بھی درکار ہوتی ہے۔ چنانچہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مخاطب ہی اہلِ بصیرت
کو کیا ہے۔ اس کے شروع کے الفاظ میں "یٰاُولِی الْاَبْصَار" جس کے معنی ہیں، اے اہلِ بصیرت!

یا اے دیدۂ بینا رکھنے والو! چنانچہ اُن ہی کو ارشاد ہُوا ہے کہ تم سبق حاصل کرو۔ اس ہدایت
کے پورے معنی سمجھے جائیں تو ظاہر ہوتا ہے کہ حالاتِ دُنیا سے عبرت، کوشش یا اجتہاد کے
بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لیے اس آیتِ کریمہ کو اجتہاد کرنے کی تلقین کہنا چاہیے۔ سورۃ
نمبر ۵۹ الحشر ہی کی ایک اور آیت نمبر ۲۱ میں اجتہاد کی ضرورت کو اور بھی زیادہ نمایاں فرمایا
گیا ہے۔ اس میں ارشادِ ربانی ہے کہ

"اگر ہم نے یہ قرآن کسی پہاڑ پر بھی اُتار دیا ہوتا تو تم دیکھتے کہ وہ اللہ
کے خوف سے دبا جا رہا ہے اور پھٹا پڑتا ہے۔ یہ مثالیں ہم لوگوں کے
سامنے اس لیے بیان کرتے ہیں کہ وہ اُن پر غور کریں۔"

مثالیں بات کو سمجھانے کے لیے دی جاتی ہیں کیونکہ اُن میں آسان اشارے ہوتے
ہیں۔ تاہم ان کا پورا مطلب سمجھنے کے لیے ان پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اللہ کا
یہ دستور ہے کہ وہ بہت سی باتیں آسانی سے سکھانے کے لیے طرح طرح کی مثالیں دیتا
ہے۔ چنانچہ سورۃ نمبر ۲۴ النور کی آیت نمبر ۳۵ میں اُس نے یہ حقیقت بیان فرما دی
ہے۔ ارشاد ہے کہ،

"وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) لوگوں کو مثالوں سے بات سمجھاتا ہے۔"

مثالیں دینے کا مقصد بھی اللہ تعالیٰ نے سورۃ نمبر ۳۹ الزُّمر کی آیت نمبر ۲۷
میں یہ کہہ کر واضح کر دیا ہے کہ

"ہم نے اس قرآن میں لوگوں کو طرح طرح کی مثالیں دی ہیں تاکہ
یہ ہوش میں آئیں۔"

اہلِ دنیا سمجھ سکتے ہیں کہ اگر وہ ہوش میں آنا چاہیں تو اس غرض کو حاصل کرنے کیلئے
وہ کیا تدبیریں کریں۔ تاہم اس سوال کا جواب بھی سورۃ نمبر ۲۹ العنکبوت کی آیت نمبر ۴۳
میں دے دیا گیا ہے کہ

"یہ مثالیں ہم لوگوں کی فہمائش کے لیے دیتے ہیں مگر ان کو وہی لوگ

سمجھ سکتے ہیں جو علم رکھتے ہیں "

علم کی ضرورت ہر حال میں ہے۔ تاہم علم کے ذریعے کائنات کے رُوحانی اسرار کو سمجھنا جن کی نمائش مثالوں سے کی گئی ہے، کوشش، جستجو اور اجتہاد کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے۔ بات یہ ہے کہ ظاہر و باطن میں کوئی فرق تو ہے جس کا پردہ مثالوں کے ذریعے اُٹھا دینا منظور ہے۔ اگر کوئی پردہ ہی درمیان میں نہ ہوتا تو نہ مثالوں کی ضرورت ہوتی، نہ علم درکار ہوتا اور نہ پسِ پردہ دیکھنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوتی۔ نہ اللہ تعالیٰ سورۃ نمبر ۲۵، الفرقان کی آیت نمبر ۷۳ میں مومن کی تعریف اِن الفاظ میں فرماتا کہ

" جب ان کو ان کے رب کی آیات سُنا کر نصیحت کی جاتی ہے
تو وہ اُن پر اندھے اور بہرے بن کر نہیں گر پڑتے "

اس ہدایت کا اشارہ شاید اس طرف بھی ہو کہ ہر شخص اپنے عمل کا ذمہ دار ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ وہ غرض و غایت کو خود سمجھے اور اچھی طرح مقصدِ اعلیٰ کا حق ادا کرے۔ محض نقّالی تو نہ پوری بدی ہے اور نہ پوری نیکی۔ اور وہ اگر غیر اللہ کی فرمانبرداری ہے تو ممکن ہے کہ شرک ہو۔ شاید ایسے ہی امکانات سے نجات دلانے کے لیے غور و فکر سے دُور رہنے والوں کی ایسی سخت مذمت کلامِ پاک میں آئی ہے جیسی سورۃ نمبر ۷ الاعراف کی آیت نمبر ۱۷۹ میں موجود ہے۔ یہ مذمت ہی نہیں ہے بلکہ اس میں غصّے کا لہجہ بھی ہے۔ مالکِ کُل کے اِن الفاظ کی طرف توجّہ فرمایئے کہ

" اور یہ حقیقت ہے کہ بہت سے جن اور انسان ایسے ہیں جن کو
ہم نے جہنم کے لیے پیدا کیا ہے۔ ان کے پاس دل ہیں مگر وہ ان سے سوچتے
نہیں۔ ان کے پاس آنکھیں ہیں مگر وہ اُن سے دیکھتے نہیں۔ ان کے پاس
کان ہیں مگر وہ اُن سے سُنتے نہیں۔ وہ جانوروں کی طرح ہیں بلکہ اُن سے بھی
زیادہ گئے گزرے۔ یہ وہ لوگ ہیں جو غفلت میں کھوئے گئے ہیں۔"

اس سے زیادہ تادیب اُن لوگوں کے لیے کیا ہو سکتی ہے جو زیرِ سطح اصلیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ آنکھیں کھول کے دیکھتے نہیں۔ کان کھول کر سنتے نہیں۔ اور اس غفلت کے نتیجے میں ان کا درجہ جانوروں سے بدتر ہو جاتا ہے۔

کیا جس خدائے بزرگ و برتر نے یہ ساری ہدایتیں دی ہیں اور انسان کو سوچنے، سمجھنے غور و فکر کرنے پر آمادہ کیا ہے۔ بلکہ غور و فکر کرنے میں کاہلی کرنے والوں سے ناراضگی کا اظہار کیا ہے۔ اور کوشش کرنے والوں کی رہبری کرنے کا وعدہ ان الفاظ میں فرمایا ہے کہ

" جو لوگ ہماری راہ میں جدوجہد کرتے ہیں ہم ان کو اپنے راستے
ضرور دکھائیں گے " سورۃ نمبر ۲۹ (العنکبوت) آیت نمبر ۶۹۔

کیا اُسی ہدایت دینے والے نے اجتہاد کا دروازہ ہمارے لیے نہیں کھولا ہے؟ دینِ اسلام میں اجتہاد کا تصور خدا تعالیٰ کے علاوہ اور کس نے ودیعت کیا ہے؟ یہ اُسی کی مرضی کا نتیجہ ہے کہ شروع سے اب تک لاکھوں اجتہادات کیے گئے ہیں۔ اُسی کے احکام کی وجہ سے اجتہاد کو شریعت کا ایک مأخذ ماننا پڑا۔ اسی مناسبت سے اجتہاد کو جزوِ دین بھی کہا گیا ہے۔ وہ ماخذِ دین بھی ہے اور جزوِ دین بھی ہے۔ جب تک مسلمان قوم ہے اور وہ دینِ اسلام پر قائم ہے اس وقت تک مندرجہ بالا احکام اس کے لیے جاری و ساری ہیں۔

اجتہاد کا راستہ رسُولِ خُدا نے دکھایا

یہ احکام تو اللہ تعالیٰ نے جاری فرمائے ہیں کہ سوچو، سمجھو۔ اچھے بُرے میں تمیز کر کے عبرت حاصل کرو۔ لیکن ان ہدایات پر چلنے کا صحیح راستہ کیا ہے؟ اس مسئلے کے حل کے لیے اُس راستے کی وضاحت رسُولِ خُدا صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمائی ہے اور خود بھی اجتہاد کر کے اُمّتِ مسلمہ کے لیے مثال قائم فرما دی ہے۔

رسُولِ خُدا نے کس طرح اجتہاد فرمایا اور اس کی خاص نوعیت کیا تھی۔ اس کی تفصیل

میں جانا اس مقالے کے دائرہ تجسس سے باہر ہے۔ اس وقت ہمارے سامنے سوال یہ ہے کہ آنحضرتؐ نے خود بھی اجتہاد فرمایا اور اس کا طریقہ بتایا ہے یا نہیں ؟

مسلمانوں کا ایک گروہ ایسا ہے جو رسولِ خداؐ کے اجتہاد ہی سے انکار کرتا ہے۔ وہ آنحضرتؐ کے سب چھوٹے بڑے ارشادات اور افعال کو براہِ راست کسی نہ کسی وحی کی بجا آوری قرار دیتا ہے اور ایک گروہ ایسا ہے جو اجتہاد کی ضرورت ہی سے انکار کرتا ہے کیونکہ کلامِ پاک کا دعویٰ ہے کہ اس میں ساری وضاحت کردی گئی ہے اور ہر بات کو کھول کر بیان کردیا گیا ہے۔

دوسری دلیل کا ایک مختصر جواب تو یہ ہے کہ اجتہاد کو بے ضرورت کہنا خود بہت بڑا اجتہاد ہے جو اجتہاد بند ہونے کی دلیل کی تردید کرتا ہے۔ دوسرا مختصر جواب یہ ہے کہ بیسیوں بلکہ سینکڑوں جلدیں فتاویٰ سے بھری پڑی ہیں جن میں چھوٹے بڑے اور ایسے انقلاب انگیز اجتہاد بھی شامل ہیں۔ جیسے شاہ عبدالعزیزؒ کا یہ اجتہاد کہ انگریزوں کی حکومت میں ہندوستان دارالاسلام نہیں رہا تھا۔ ایسے بھی اجتہادات ہیں کہ دارالاسلام نہ ہونے کی وجہ سے ہندوستان میں سود کا لین دین جائز تھا۔

اوّل الذکر گروہ اپنے دعوے کی تائید میں سورہ نمبر ۵۳ **النجم** کی آیات نمبر ۳ اور ۴ سے استدلال کرتا ہے کہ نبی کبھی اپنی مرضی اور خواہش سے کچھ نہیں کہتا۔ اس لیے جو کچھ اس کی زبان سے نکلے، اس کو وحی ماننا چاہیے۔ اُن آیاتِ کریمہ کا ترجمہ یہ ہے:

> "وہ (یعنی رسولؐ) اپنی خواہشِ نفس سے نہیں بولتا۔ یہ تو بس وحی ہے جو اُس پر نازل کی جاتی ہے۔"

اگر ان آیات کے لفظی معنی لے کر یہ کہا جائے کہ آنحضرتؐ کا ہر ایک ارشاد کسی نہ کسی وحی کے بموجب تھا تو پھر اس کی گنجائش نہیں رہتی کہ آنحضرتؐ کبھی بھی کوئی اجتہاد فرماتے تھے۔ لیکن پھر منطقی طور پر یہ بھی تصور نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اپنی کسی فطری کیفیت یا ضرورت کو بھی کبھی بغیر وحی کے زبان پر لاسکتے تھے۔ اپنی بھوک، پیاس، اپنا دکھ درد، اپنے قرابت داروں

سے ذاتی تعلقات کا بیان، سب ناممکن متصوّر ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہ ہو سکتا تھا اور نہ ایسا تھا۔ آنحضرتؐ نے ذاتی باتیں بھی کی ہیں۔ اپنی تکالیف کو بھی بیان فرمایا ہے۔ اپنے عزیزوں اور جگر گوشوں سے اخلاص و محبت کی گفتگو بھی فرمائی ہے۔ ان سب باتوں سے بڑھ کر یہ کہ مشورہ ملنے پر آپ نے اپنی بعض تجویزوں کو تبدیل بھی فرمایا ہے۔ جیسا کہ جنگِ بدر کے موقع پر ہوا تھا کہ حباب بن منذر کی رائے پر مقامِ جنگ بدل دیا تھا۔ ایسا بھی ہوا ہے کہ آنحضرتؐ کے مشوروں کو ان کے بعض جاں نثاروں نے اُن سے یہ دریافت کرنے کے بعد کہ وہ خدا کے احکام نہیں تھے، قبول نہیں کیا۔ جیسا کہ جنگِ خندق کے موقع پر ہوا۔ یہ واقعات آج کل کی دنیا میں آنحضرتؐ کی قدر و منزلت کم نہیں کرتے بلکہ اُن کی شخصیت کو چار چاند لگاتے ہیں۔ اگر آنحضرتؐ فرشتہ ہوتے یا ہر آن آسمانی ہدایت ہی کے سہارے سے چل رہے ہوتے تو ان کی حیرت انگیز کامیابیاں، ان کی جرأت مندانہ تبلیغ، ان کی تربیت کی خوبیاں اور میدانِ جنگ میں قیادت کرنے کی درخشاں صفات اُس ذاتِ عالی کی اپنی تعریف و تحسین کے لیے بے کار ہوتیں۔ آنحضرتؐ بارہا اپنے تفکر اور تدبر سے اجتہادات فرماتے تھے۔ اپنی ذہانت، اپنی صلاحیت، اپنی حکمتِ عملی، دُور بینی سے احکامِ الٰہی کے مقصد اور مطلب کو پاکر مسائلِ دُنیا کو شرعی مطمحِ نظر سے سُلجھا دیتے تھے۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے نبی کریم صلعم کے اجتہاد کی حقیقت اور احادیث کی اُس قسم پر بحث کی ہے جس کی بنیاد وحی نہیں ہوتی تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ:

> "آپ کے اجتہاد کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (علمِ لدنّی کے طور پر) آپ کو شریعت کے مقاصد اور اس کے احکام و غایات سمجھا دیئے اور تشریح و تفسیر کے اصول بھی بتا دیے۔ آپ نے اُنہی مقاصد اور اُصول کو پیشِ نظر رکھ کر اپنے اجتہادِ نبوت کو استعمال کیا۔[1]"

شاہ صاحب کے نزدیک آنحضرتؐ کے سارے ارشادات نہ وحی کی بنیاد پر تھے اور نہ ہی شرعی قوانین اور اُصول کی بنیاد پر بلکہ بہت سے کام اور اقوال دنیاوی تجربہ، شخصی فراست

وقتی مصلحت، ذاتی عادات اور قومی رسم و رواج کی بنیاد پر بھی تھے۔ خود حضور صلعم کا ارشاد ہے کہ جب میں دین کی بابت تم سے کہوں تو تم سختی کے ساتھ پابندی کرو اور جب میں اپنی رائے سے کچھ کہوں تو یاد رکھو کہ میں بھی تمھاری طرح ایک بشر ہوں۔ وہ بلاشبہ ایک عظیم انسان تھے، لیکن تھے انسان۔ ارشادات اور اجتہاداتِ نبوی کے متعلق شاہ صاحب کا یہ اجتہاد کہ آنحضرتؐ کے بہت سے اقوال اور افعال میں ذاتی صفات اور مقامی رواج شامل تھے آج کل کے مسلمانوں کی ذہنی کیفیت کو مطمئن کرنے کے لیے بلکہ موجودہ دُنیائے اسلام پر بہت بڑا احسان ہے۔

اس نتیجے پر پہنچنے کے بعد کہ آنحضرتؐ نے شریعت کی ضرورت اور فروغ کے لیے اجتہادات کیے۔ اتنی بات تو ثابت ہو جاتی ہے کہ اجتہاد کرنا سنّتِ نبوی ہے۔ اب جس سوال کا جواب تلاش کرنا اور بھی زیادہ کار آمد ہے، وہ یہ ہے کہ اجتہاد کرنے کی تلقین آنحضرت صلعم نے اپنی اُمت کو فرمائی ہے یا نہیں اور اس کا طریقہ بھی تعلیم فرمایا ہے یا نہیں؟ اس سوال کے جواب کا خلاصہ تو آنحضرتؐ کی ساری تعلیم میں جھلکتا ہے۔ لیکن ایک مشہور و معروف موقع پر آنحضرتؐ نے اجتہاد کرنے کی تلقین براہِ راست فرمائی ہے اور بطور ایک شفیق استاد کے اس کا طریقہ کار بھی تعلیم فرمایا ہے۔ وہ مشہور واقعہ یہ ہے کہ جب آپ نے حضرت معاذ بن جبلؓ کو یمن کا داعی مقرر فرمایا تو دریافت کیا کہ "تمھارے فیصلوں کی بنیاد کس چیز پر ہو گی؟" انھوں نے عرض کیا کہ کلام اللہ پر۔ فرمایا کہ "اگر کلام اللہ کسی معاملے میں خاموش ہو تو پھر؟" انھوں نے عرض کیا کہ سُنّتِ رسول اللہ پر۔ فرمایا کہ "اگر اس میں بھی مسئلہ زیرِ بحث کی طرف کوئی اشارہ نہ ملے تو تمھاری بنائے فیصلہ کیا ہو گی؟" حضرت معاذ نے کہا: "پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا۔" یہ سُن کر رسول اللہ صلعم نے خدا کا شکر ادا کیا کہ اُس نے اُس کے فرستادہ کو ایسی توفیق دی جو اُس کے رسولؐ کو پسند ہے۔[2]"

اس واقعہ سے متعدد سبق ملتے ہیں۔ پہلے تو اس پر غور کیجیے کہ یہ اجتہاد حضرت معاذ کا تھا یا رسولِ خدا کا؟ جواب تو ظاہر ہے کہ حضرت معاذ نے دیا تھا لیکن یہ فیضان کس کا تھا؟ اس کا ماخذ ظاہر ہے کہ آنحضرتؐ کی وہ تعلیم تھی جس نے اُن میں اجتہاد کی جرأت پیدا کر دی تھی۔ ایک

اور بہت بڑا سبق اس واقعہ سے یہ بھی ملتا ہے کہ اُس زمانے میں بھی یہ احساس موجود تھا کہ ایسے مسائل پیدا ہو سکتے ہیں کہ اُن کے حل کرنے کے واسطے نہ تو کلام اللہ میں اور نہ سُنّتِ رسُول اللہ میں کھُلا ہوا اور ظاہر جواب موجود ہو۔ چنانچہ جو حضرات یہ بحث کرتے ہیں کہ کلام پاک میں ہر جُز کا بیان اور ہر سوال کا جواب موجود ہے۔ وہ اُصولی طور پر تو صحیح ہو سکتے ہیں لیکن ان معنوں میں صحت پر نہیں ہو سکتے کہ جوابات تیار موجود ہیں مثلاً کلام پاک میں اس سوال کا جواب کہاں ہے کہ روزہ رکھ کر شام کے قریب اگر ہوائی جہاز میں مغرب کی طرف اُڑیں تو روزہ کس وقت کھولا جائے؟ کلام اللہ میں ہر سوال کا جواب اور ہر مسئلہ کا حل موجود ہونے سے مُراد یہ ہے کہ وہاں ایسے ہمہ گیر اُصول موجود ہیں جن کے تحت ہر مسئلہ کا حل اور ہر سوال کا جواب تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اُسے تلاش کرنے کے لیے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس کلام اللہ کی آیات کی ایسی تعبیر کرنا کہ جس سے ہر مسئلے کا حل اور ہر سوال کا جواب وہاں براہِ راست ملنا لازم آئے، اپنی بات کو ہلکا کرنا ہے۔

وصالِ نبی صلعم سے اجتہاد کا راستہ تنگ ہُوا یا وسیع تر؟

رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کی وجہ سے اُمّتِ مسلمہ کو ان کا جانشین چُننا پڑا۔ اس عمل کے تین سرچشمے تھے۔ ہدایتِ کلام پاک، احادیثِ رسولِ اکرمؐ اور ان سے اُمت کا استنباط۔ قرآن مجید کے متعلق تو کوئی ابہام نہیں ہے وہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پہنچایا ہُوا اللہ کا کلام ہے جس کی وضاحت کا کام بموجب سورۂ نحل کی آیت نمبر ۴۴ رسول اللہ کے سپرد تھا۔ اس کے بعد سنّت کا اطلاق ہے۔ سنّت کے لفظی معنی ہیں راستہ یا طریقہ۔ اصطلاح میں اس کے معنی ہیں۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کا قول، فعل اور تقریر (یعنی کسی کام کو دیکھ کر اُسے منع نہ کرنا)۔ جب آنحضرتؐ کا وصال ہو گیا تو ان تین ماخذوں میں سے دو رہ گئے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کے بجائے ان کی وہ روایات رہ گئیں جو لوگوں کو یاد تھیں اور چند تحریر شدہ مگر مختصر روایات کے مجموعے رہ گئے تھے۔ اب سورۃ النساء کی آیت نمبر ۶۵ کے تحت کسی نئے معاملے میں براہِ راست رسول اللہؐ کا ذاتی فیصلہ حاصل کرنا

ناممکن ہوگیا۔ اس طرح یہ بھی نہیں ہوسکتا تھا کہ کسی معاملے میں نزاع پیدا ہوجائے تو اُس کو سورۂ آلِ عمران آیت نمبر ۳۱ کے تحت اللہ اور رسول کے سپرد اس طرح کیا جاسکتا ہو کہ آنحضرتؐ اُس معاملے پر بذاتِ خود غور فرما کر اُسے طے فرمادیں۔ یہ صورت بھی نہیں تھی کہ جس طرح کلام اللہ کی وضاحت کا کام اللہ نے اپنے رسولؐ کے سپرد کیا تھا۔ اسی طرح رسولِ خدا نے احادیث کی وضاحت کا کام کسی واضح ہدایت کے ذریعے اُمتیوں میں سے کسی کے سپرد کردیا ہو۔ حد تو یہ ہے کہ احادیث کو جمع کرنے اور ترتیب دینے کا حکم ہی رسولِ خدا نے نہیں دیا تھا اور نہ خلفائے راشدین نے تدوینِ حدیث کا کام کیا۔ بلکہ حضرت ابوبکرؓ نے کچھ احادیث لکھ لی تھیں تو بعد میں ان کو بھی نذرِ آتش کردیا، اور حضرت عمرؓ نے تو تدوینِ حدیث کے نقصانات کا اعلان فرمایا تھا جس کا ذکر آگے آئے گا۔

قرآنِ کریم میں ایسی آیات ہیں، جن میں ارشاد ہے کہ کائنات میں نشانیاں ہیں اور قرآن میں تمثیلیں ہیں جن کو عالم ہی سمجھ سکتے ہیں۔ (سورۃ نمبر ۳۰، آیت نمبر ۲۲-۲۳) علم کی خوبیاں بھی اللہ تعالٰے نے بیان فرمائی ہیں (سورۃ نمبر ۱۴ فاطرؔ آیت نمبر۳) اور رٰاسخون فی العلم کی بہت سی خصوصیات بھی بتادی ہیں (سورۃ نمبر ۳ العمران آیت نمبر ۶) لیکن ان کو اُمت پر حکمؔ نہیں بنایا ہے کہ ان کا کہا ہوا اٹل ہو۔ یہ بھی ارشادِ باری ہے کہ اگر کوئی بات تم نہیں جانتے تو جاننے والوں سے پوچھ لو۔ لیکن پوچھ لینے میں اور جواب کے پابند ہوجانے میں بہت فرق ہے۔ علماءِ اُمت کی تعریف و فضیلت میں سرورِ کائنات کی بہت سی احادیث ہیں، لیکن ان احادیث کے یہ معنی تو نہیں ہوسکتے کہ علماءِ دین رسالت کا دعوے کرنے کے مجاز ہیں۔ ان کی فضیلت، اعلیٰ طرزِ زندگی اختیار کرنے، علم کی اشاعت اور دین کی تبلیغ کرنے، دُنیا کے معاملات میں مثال قائم کرنے اور رشد و ہدایت مہیا کرنے میں ہے، لیکن ان کے پاس نہ وحی ہے اور نہ عصمت۔ تو پھر جو امتیازی وصف اُن میں ہے وہ بس علم اور علم کی ساری دینی اور دنیاوی ذمہ داریاں ہیں۔ اُن کا کام یہ ہے کہ کلام اللہ کو اور کونِ دنیا کو سمجھیں اور اپنی بصیرت کو عام کریں۔ اس ساری خدمت کے دو جزو ہیں۔ ایک یہ کہ جو کچھ کہا جاچکا ہے وہی بعینہٖ جان لیں اور بتادیں۔ یہ کام تو ایک طرح سے گزرے ہوئے

خیالات اور جاری شدہ ہدایات کا اعادہ ہے۔ اِدھر پڑھا اُدھر آگے بڑھادیا۔ دوسرا جزو یہ ہے کہ جب حالات میں ذرا سا بھی اہم فرق پیدا ہو تو اس کے مطابق ہدایات کی تشریح کریں۔ یہ تشریح کلام پاک کو پڑھ کر اور سمجھ کر، احادیثِ نبوی کو پڑھ کر اور سمجھ کر، حالاتِ دنیا اور علومِ دنیا سے واقف ہوکر اور پھر اپنی عقل کو استعمال کرکے ہی کی جاسکتی ہے اور یہی اجتہاد ہے۔ مسلمان اجتہاد کا دروازہ بند کرکے بیٹھ جائیں تو اُمت کی رہبری کیا کافر کریں گے؟ ایک زمانہ تھا کہ بزرگانِ دین دنیاوی رہبری بھی کرسکتے تھے۔ افسوس یہ ہے کہ اب تمام دنیاوی علوم اور ہر تمدنی ترقی میں قیادت کافر ہی کررہے ہیں، اور مسلمان خفیف ہورہے ہیں۔ یہ پس ماندگی ان کے اعتقادات پر نقصان دہ اثر کررہی ہے۔ قیادت غیر مسلموں کے پاس ہے کیونکہ انہی میں بڑے بڑے ماہرینِ فن ملتے ہیں۔ مسلمانوں میں ابھی تک یہی بحث جاری ہے کہ کن علوم کا سیکھنا جائز ہے اور کن کا نہیں۔ جو لوگ پھر بھی مغربی علوم سیکھتے ہیں وہ گویا دین کے چور بنے رہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تحریر کا ماحصل یہ ہے کہ وصالِ نبی صلّی اللہ علیہ وسلّم سے اجتہاد کی ضرورت اور اس کے استعمال کے مواقع ہر سمت میں پھیل گئے تھے اور اب بھی پھیلے ہوئے ہیں۔ جو بھی اہل ہو وہ اجتہاد کی خدمت ادا کرسکے۔ اس کا اجتہاد اپنی ذات کے لیے تو ہو ہی سکتا ہے، ملت پر تو اس کی باتوں کا اثر اتنا ہی ہوگا جتنا اس کا اعتبار ہوگا۔ اگر حکومت اس کے ذریعے سے اجتہاد جاری کرے تو یہ ایک علیحدہ طریقہ ہے اور بہت کارگر ہوسکتا ہے۔

خلفائے راشدین کے زمانے میں اجتہاد کی آزادی اور کلام اللہ سے وابستگی

رسولِ خدا کے بعد خلفائے راشدین کا زمانہ آیا۔ نبی کریمؐ کے وصال نے جو چیلنج مسلمانوں کو دیا تھا اس کا پوری صلاحیت کے ساتھ مقابلہ کیا گیا سب سے پہلا مسئلہ جو اُمت کو حل کرنا پڑا وہ یہ تھا کہ آنحضرتؐ کی جگہ جو خالی ہوئی تھی اس کو پُر کیا جائے یا نہیں؟ دین کو سیاسی حاکم

کی ضرورت ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو مناسب حاکم کو کس طرح چُنا جائے؟ بحیثیت رسول اللہ کے تو آنحضرت ؐ کا کوئی جانشین ہو نہیں سکتا تھا۔ وہ مرتبہ تو دنیا سے اُٹھ گیا۔ دوسرا مرتبہ جو آنحضرت ؐ کا بحیثیت ملّت کے رہنما اور سردار کے تھا۔ اس کو قائم رکھنا ناگزیر تھا تاکہ سیاسی طوائف الملوکی اور دین میں انتشار پیدا نہ ہو جائے۔ چنانچہ اُمت کا یہ پہلا اجتہاد تھا کہ ایک خلیفۂ اُمت دنیاوی قیادت اور دین کی حفاظت کے لیے اکثریت کی مرضی سے چُن لیا جائے۔ اندازہ کیجیے کہ یہ کتنا عظیم اجتہاد تھا۔ بعد کے واقعات نے اس عمل کی اہمیت کو بدرجۂ اتم ثابت کر دیا۔ حضرت ابوبکرؓ خلیفہ ہوئے تو انھوں نے دیکھا کہ ہر طرف سرکشی کی کیفیت ہے۔ حالات اس قدر نازک تھے کہ آس پاس سے لے کر دُور دُور تک دینی اور دنیاوی ابتری کا خطرہ نظر آ رہا تھا۔ جگہ جگہ ارتداد کی طرف رجحان اور متعدد نبوّت کے دعوے دار پیدا ہو گئے تھے۔ ایک علاقے کے باشندے زکوٰۃ کو مدینہ منورہ بھیجنے کے اس واسطے خلاف تھے کہ ان کے خیال سے رسولِ مقبول ؐ کے بعد مدینہ کو کوئی فوقیت حاصل نہیں رہی تھی۔ نبی ؐ کی موجودگی کی فوقیت تو بے شک باقی نہ تھی لیکن وہ شہر دُنیائے اسلام اور استحکامِ دنیائے اسلام کا مرکز تھا۔ اس کے دنیاوی حقوق سے انکار ایک باغیانہ اقدام تھا۔ چند کھُلی ہوئی سیاسی بغاوتیں بھی ہوئی تھیں۔ اس حالت میں اعتقادات کی سالمیت اور انتظام کی مرکزیت کو قائم رکھنا ایک عظیم مسئلہ تھا۔ ایسے خطرناک وقت میں اندرُونی اختلافِ رائے کو حضرت ابوبکرؓ نے ہموار کیا۔ اس کام کو سرانجام دینے کے لیے انھوں نے بہت سے اہم اجتہادات کیے اور ساری سرتابیوں کو فرو کر دیا۔ انھوں نے سلطنت کے مرکزی اور مقامی محکموں کو بھی تقویت اور ترقی دی۔ اس کے ارکان جلیل القدر صحابہ ؓ کو مقرر فرمایا۔ انھوں نے وحدتِ ملّت کو ہر قیمت پر سالم رکھنے کا انتظام کیا۔ منصبِ خلافت کے تصوّر کو خدمت کے فرض سے ایسا آراستہ کیا کہ اس پر مسلمانوں کو اب تک ناز ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ: "جب تک میں اللہ اور اُس کے رسول ؐ کی اطاعت کروں تم میری اطاعت کرو۔ اور جب میں اللہ اور اس کے رسول ؐ کی نافرمانی کروں تو تم پر میری اطاعت لازم نہیں ہے۔" اُنھی کے عہد میں حضرت عمرؓ کی تحریک پر کلامِ پاک کے اجزاء جو ہڈی کے ٹکڑوں اور پتّوں پر ثبت تھے، کاغذوں پر منتقل کیے گئے۔

حضرت ابوبکرؓ کے بعد حضرت عمرؓ نے جو اجتہادات کیے، اُن کی گہرائی اور تعداد تو حیرت انگیز ہے۔ خالد انصاری بھوپالی نے اپنی کتاب "اجتہاد" میں حضرت عمرؓ کے اجتہادی کارناموں کی ایک فہرست دی ہے۔ جو حسبِ ذیل ہے (صفحہ ۱۴-۱۵):

۱۔ امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔
۲۔ سنہ ہجری قائم کیا۔
۳۔ عدالتیں قائم کیں۔
۴۔ بیت المال قائم کیا۔
۵۔ فوجی دفتر ترتیب دیا۔
۶۔ فوج کی تنظیم جدید قائم کی۔
۷۔ محکمۂ مال قائم کیا۔
۸۔ اراضی کا بندوبست اور تشخیص مالگزاری کے اُصول مقرر کیے۔
۹۔ اراضی مفتوحہ کے متعلق فیصلہ کیا۔
۱۰۔ چُنگی مقرر کی۔
۱۱۔ دریائی پیداوار پر محصول لگایا۔
۱۲۔ غیر قوموں کو مُلک میں تجارت کی اجازت دی۔
۱۳۔ غیر قوموں سے معاہدات کیے۔
۱۴۔ یہ قاعدہ جاری کیا کہ عرب گو کافر ہوں، غلام نہیں بنائے جا سکتے۔
۱۵۔ مفلوک الحال عیسائیوں اور یہودیوں کے روزینے مقرر کیے۔
۱۶۔ غیر قوموں کو فوج و دفاتر میں ملازم رکھا۔
۱۷۔ جیل خانہ بنوایا۔
۱۸۔ پولیس کا محکمہ قائم کیا۔
۱۹۔ تعزیرات میں اصلاح کی۔
۲۰۔ راستے میں پڑے ہوئے بچوں کی پرورش اور کفالت کا انتظام کیا۔

۲۱۔ امام اور مؤذن کی تنخواہ مقرر کی اور مساجد میں روشنی کا انتظام کیا اور وعظ گوئی پر پابندی عائد کی کہ بغیر خلیفہ کی اجازت کے کوئی وعظ کہنے کا مجاز نہیں۔

۲۲۔ نمازِ جنازہ میں چار تکبیروں پر اتفاق کرایا۔

۲۳۔ نمازِ تراویح کا سلسلہ قائم۔

۲۴۔ تین طلاقوں کو جو ایک ساتھ دی جائیں بائن قرار دیا۔

۲۵۔ فوجی یا دیگر حضرات چار مہینوں سے زیادہ اپنی بیویوں سے علیحدہ نہیں رہ سکتے۔

۲۶۔ ممالکِ مفتوحہ کی زمینوں کا فیصلہ کیا، اور اُن پر عمّال کے مدارج مقرر کیے۔

۲۷۔ عمّال، حکام اور قاضیوں کے انتخاب کے طریقوں کو جاری کیا اور سختی سے اُن پر نگرانی رکھی۔

۲۸۔ جابجا فوجی چھاؤنیاں قائم کیں اور رفاہِ عام کے کاموں کو جاری کیا۔

۲۹۔ مسائل کی اہمیت و احکام کے مدارج کی وضاحت کی۔[۳]

یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ سارے اجتہادات نہیں ہیں۔ کیونکہ ان امور میں سے بعض ایرانی طرزِ تمدن اور حکومت سے اخذ کیے گئے ہیں اور بعض جزوِ دین نہیں ہیں۔ اس لیے ان سب کو اصلاحات تو کہا جاسکتا ہے لیکن یہ سب اجتہاد کی خاص تعریف میں نہیں آتے۔ یہ فرق قابلِ اعتنا تو ہے مگر غیر مُسلم طرزِ تمدن اور حکومت کو اختیار کرنا آج تک بھی بعض حضرات کی نظر میں خلافِ شریعت اور بدعت ہے۔ اُس زمانے میں تو یہ ساری تبدیلیاں اجتہاد کی مدد کی محتاج تھیں۔

حضرت عمرؓ ایک عظیم المرتبت فقیہہ تھے جن کو خدا نے گہری اور دور بین نظر عطا فرمائی تھی۔ ان کے برابر اہم اور بصیرت افروز اجتہادات کسی اور خلیفہ سے ظہور میں نہیں آئے۔ ان کے اجتہادات میں سے بعض کی کچھ تفصیل پیش کی جائے گی۔ لیکن اس سے پہلے مختصراً یہ کہنا مناسب ہے کہ حضرت عمرؓ کے بعد حضرت عثمانِ غنیؓ اور ان کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ منصبِ خلافت پر مامور ہُوئے۔ حضرت عثمانِ غنیؓ نے توسیعِ ریاست کے کام کے ساتھ بعض اہم اجتہادات بھی فرمائے مثلاً تکبیر میں آواز کو پست کیا، مساجد میں خوشبو جلانے

کا اور جمعہ کی نماز کے لیے اذانِ اوّل کا حکم دیا۔ مؤذنوں کی تنخواہیں مقرر فرمائیں۔ نمازِ عید سے پہلے خطبہ پڑھنے کی ابتداء کی۔ لوگوں کو خود زکوٰۃ نکالنے کا حکم دیا۔ کلامِ پاک کو معتبر ترین طریقہ پر تحریر کرا کے سارے مسلمانوں کو ایک ہی قرأت پر متفق کرنے کا انتظام کر دیا۔ آپ کے بعد حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ خلیفۂ چہارم ہوئے۔ اس سے پہلے آپ گزشتہ دو خلفاء کی اجتہادی کاوشوں اور کار فرمائیوں میں برابر شریک رہتے تھے۔ آپ کی اپنی خلافت کا زمانہ پریشانیوں کا تھا۔ شروع سے لے کر آخیر تک کا وقت ملک کے اندر ہی جنگ و جدل اور کشمکش میں گزرا۔ اُسی تنگی کے اندر اجتہادات بھی فرمائے۔ آپ کے اجتہادات میں سے ایک یہ بھی تھا کہ آپ نے مدینۂ منورہ کو جو رسول اللہؐ کا قائم کردہ دار الخلافہ تھا، سیاسی مصلحتوں کی بنا پر ترک کر کے کوفہ کو اپنے لیے بطور دار الخلافہ کے پسند فرمایا۔ اس سے بڑا اجتہاد یہ سمجھا جاتا ہے کہ آپ نے حقِ خلافت کے معاملہ کو ثالثوں کے سپرد کیا۔ یہ دونوں اجتہادات آزادیٔ عمل کے لحاظ سے بہت بڑی اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ آپ کو مقدمات کے فیصلے کرنے میں خاص کمال حاصل تھا۔ حضرت عمرؓ کو بھی اس کا اعتراف تھا۔ چنانچہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ "اقضانا علی واقرانا ابی بن کعب، یعنی ہم میں مقدمات کا فیصلہ کرنے کے لیے سب سے موزوں علی کرمؓ ہیں اور سب سے بڑے قاری ابی بن کعبؓ ہیں۔

حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ نے جو مشکل اجتہادات کیے ہیں، ان میں اکثر ان کی رائے شامل ہوتی تھی۔ مثلاً

• جب حضرت عمرؓ نے ایک زانیہ حاملہ عورت کو سنگسار کرنے کا حکم دیا تو حضرت علیؓ یہ کہہ کر اس پر معترض ہوئے کہ بدکاری کے جرم میں آپ زانیہ کو سنگسار کر سکتے ہیں، مگر اس کے شکم میں جو بچہ ہے اُس نے کسی جرم کا ارتکاب نہیں کیا۔

چنانچہ حضرت عمرؓ نے اپنے موقف سے رجوع کر لیا اور فرمایا:

"لَوْ لَا عَلِیٌّ لَھَلَکَ عُمَرُ"۔ اگر علیؓ نہ ہوتے تو عمرؓ برباد ہو جاتے۔[۴]

تین عظیم الشّان اجتہادات

اب حضرت عمرؓ کے معرکۃ الآرا اجتہادات میں سے تین کو بطور نمونہ بیان کیا جاتا ہے۔

ایک اجتہاد چوری کے متعلق ہے، دوسرا عراق کی مفتوحہ زمین کے متعلق اور تیسرا احادیث تحریر کرنے کے متعلق ہے۔ چوروں کی بابت خدا کا حکم ہے کہ چور مرد ہو یا عورت، اس کے ہاتھ کاٹ دو۔ (سورۃ نمبر ۵، المائدہ کی آیت نمبر ۳۸) لیکن جب حضرت عمرؓ کو بطور خلیفہ یہ اطلاع دی گئی کہ ایک علاقہ میں چوری کی وارداتیں بہت زیادہ ہوگئی تھیں اور لوگوں کے ہاتھ کاٹے جا رہے تھے تو آپ نے حاکم علاقہ کو حکم دیا کہ اس کیفیت کی وجہ معلوم کرے۔ وجہ یہ معلوم ہوئی کہ قحط سالی کی کیفیت ہے چنانچہ آپ نے حکم دیا کہ قحط سالی کے دوران ہاتھ کاٹنے کی سزا معطل رکھی جائے۔ یہ حکم بظاہر حکمِ خداوندی کے خلاف ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں ہے۔ آیتِ کریمہ کے الفاظ جس قدر عام ہیں اُن سے اُس قدر وسعت مقصود نہیں ہوسکتی۔ اگر محض ظاہری معنی لیے جائیں تو عادی اور اتفاقی چور میں، بدنیت اور مجبور چور میں فرق مٹ جائے گا۔ جو انصاف کے خلاف ہے۔ حضرت عمرؓ کا اجتہاد یہ تھا کہ قحط کی مجبوریوں کو چوری کے فعل کے ساتھ ملحوظ رکھا جائے۔ ان کا دوسرا عظیم اجتہاد یہ تھا کہ جب عراق فتح ہوا تو یہ مطالبہ کیا گیا کہ مفتوحہ ملک کی زمین کو بطور مالِ غنیمت بانٹ دیا جائے۔ اس مطالبہ پر فوج کے ارکان نے زور دیا اور بعض بڑے بڑے صحابہؓ نے بھی اس کی تائید کی۔ اس مطالبہ کی بنیاد کلامِ پاک کی ہدایت (سورۃ نمبر ۸، انفال آیت نمبر ۴۱) اور خود رسول اللہ ﷺ کا عمل تھا کہ آنحضرت ﷺ نے زمین کو بطورِ مالِ غنیمت تقسیم فرمایا تھا۔ اس سُنّت پر حضرت ابوبکرؓ نے بھی عمل کیا تھا۔ لیکن حضرت عمرؓ نے یہ مطالبہ تسلیم نہیں کیا اور کہا کہ مفتوحہ علاقہ مال ہے اور نہ اراضیٔ بلکہ مِلک ہے۔ اس کو تقسیم کرنے سے سلطنت محفوظ نہیں رہے گی۔ بظاہر فاروقِ اعظم کلام اللہ اور سُنّتِ رسول اللہ ﷺ اور عمل خلیفۂ اوّل کے خلاف جمے ہوئے تھے۔ تین دن تک بحث کے بعد حضرت عمر فاروقؓ نے سورہ نمبر ۵۹ یعنی الحشر کی آیت نمبر ۱۰ کو پڑھ کر سنایا کہ اس کے بموجب آئندہ آنے والی نسلیں بھی مالِ غنیمت میں حقدار ہیں اور اس لیے

مفتوحہ خطۂ زمین کو تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اس قرآنی دلیل کو سب نے تسلیم و قبول کر لیا ہے۔ قابلِ غور بات یہ ہے کہ آپ نے تقسیم کی مخالفت سورۂ الحشر کی آیت نمبر ۱۰ کو بحث کی بنیاد بنانے سے پہلے کی تھی۔ یعنی ان کی فراست نے ان کو بتا دیا تھا کہ مفتوحہ ملک کو تقسیم کر دینا صحیح عمل نہیں ہو سکتا۔ اس احساس کی تائید کلامِ پاک سے حاصل کرنے کا کام بعد کا عمل تھا۔ آپ کو اس تلاش میں کامیابی ہوئی۔ اگر اس آیتِ کریمہ کے اس پہلو کی طرف توجہ نہ جاتی اور آپ کی اصلاح پر عمل نہ کیا جاتا بلکہ ممالک مفتوحہ تقسیم کر دیے جاتے تو پھر ملک میں نہ تو توسیع ہوتی اور نہ سلطنت کی حفاظت کے لیے ذرائع پیدا ہوتے۔

دوسرے الفاظ میں حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا طریقہ یہ سکھاتا ہے کہ معاملہ فہمی کے بغیر کلام اللہ سے پورا فائدہ اُٹھایا نہیں جا سکتا۔ اس کے مضمرات کو وہی سمجھ سکتا ہے جس کی فراست، جس کا تجربہ اور جس کا دینی اور دنیاوی علم اس کے ذہن کو اس طرف منتقل کر سکے۔ آیت نمبر ۱۰ کے وہ الفاظ جن پر حضرت عمرؓ نے انحصار کیا۔ یعنی "والذین جاءُو من بعدھم" ایسے ہیں کہ جن کو سب مسلمان جانتے تھے پھر اور کوئی اُن الفاظ سے وہ استدلال کیوں نہیں کر سکا جو عمرؓ نے کیا؟ وجہ یہ تھی کہ جامع الفاظ کے معنی وسیع ہوتے ہیں۔ اہلِ فراست اور اہلِ علم ہی ان کے خاص معنی سے کام لے سکتے ہیں۔ جن میں وہ فراست نہیں اُن کے لیے اُن الفاظ میں وہ معنی بھی نہیں ہوتے جن کو دُنیا کی پوری خبر نہ ہو وہ کلامِ پاک کے اُن مضمرات کو کہاں سمجھ سکتے ہیں جن کا تعلق اُن کی اپنی بے خبری سے ہو۔ یہ وہ مقام ہے جہاں فقط الفاظ کی نزاکتوں، بیان کا حُسن اور جُملوں کی تراکیب کا علم ناکافی ہو جاتا ہے۔ صَرف، نحو، علم البیان مدد نہیں دے سکتے۔ بہت کچھ انحصار اس پر ہو جاتا ہے کہ دین کا عرفان اور دنیا کا علم و فراست کتنا ہے۔ ابنِ خلدون نے اپنے مشہورِ آفاق مقدمہ میں وضاحت کی ہے کہ وہ علماء جو دنیا کے حالات اور علومِ دنیا میں ماہر نہیں وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے جانشین نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ پورا عالِم وہ ہے جو دین اور دنیا دونوں کا علم رکھتا ہو۔ ورنہ وہ محض جزوی عالم ہے۔ اس کو اپنی ہی حد کے اندر رہنا چاہیے۔ مثلاً علمِ فقہ اور علمِ اقتصادیات یا علمِ سیاسیات میں بہت بڑا فرق ہے، اتنا بڑا ہے کہ اہلِ بینش اس کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ کسی مُفسّر یا محدّث کو حصے

جدید اقتصادیات میں دسترس نہیں، یہ حق نہیں پہنچتا کہ وہ آج کل کے اقتصادی معاملات میں رائے زنی کرے۔ اگر وہ پھر بھی یہ کام کرے تو اس کو دخل در معقولات کہنا چاہیے۔ اسی طرح علماء دین کو دینی معاملات مثلاً روزہ، نماز وغیرہ میں بغیر علم حاصل کیے دخل نہیں دینا چاہیے۔ علوم دین کی کتابیں ابھی تک تو اسی قسم کے مسائل سے پُر ہیں اور جہاں ان کا اتصال سیاست، اقتصادیات وغیرہ جیسے جدید علوم سے ہوتا ہے وہاں جدید تعلیم یافتہ اصحاب کے لیے دشواریاں کم ہیں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے جو اجتہاد فرمایا اس میں دنیاوی کوائف اور مستقبل کے امکانی حالات کا شعور سب سے زیادہ کارفرما تھا۔ اسی شعور کے لیے دنیاوی فراست درکار ہے۔ نہ کہ تفکر اصطلاحی۔

فاروقِ اعظم کا تیسرا اجتہاد ایک حیرت انگیز دُور بینی کا مظہر ہے۔ ایک دن آپ نے اپنے صلاح کار اصحاب کو جمع کر کے یہ تجویز پیش کی کہ آنحضرتؐ کی روایات کو قلمبند کر لیا جائے تاکہ وہ ذہن سے محو نہ ہو جائیں۔ سب نے اس کی تائید کی لیکن آپ خود مطمئن نہیں تھے۔ آپ نے اپنی تجویز کو ملتوی کر کے ایک ماہ تک اس پر غور کیا۔ پھر سب کو جمع کر کے ارشاد فرمایا کہ:

"آپ جانتے ہیں میں حدیثوں کو لکھوانے کا ارادہ کرنا چاہتا تھا۔ اسی اثنا میں مجھے یاد آیا کہ مسلمانوں سے پہلے اہل کتاب نے کتاب اللہ کے ساتھ اور کتابیں لکھیں۔ پھر کتاب اللہ کو چھوڑ کر انہی کے ہو رہے۔ بخدا میں کتاب اللہ کے ساتھ کسی اور چیز کو خلط ملط نہیں کروں گا۔"[۸]

چنانچہ حضرت عمرؓ نے احادیث کے لکھنے کو منع فرمایا۔ اور احکام جاری کیے کہ جو مجموعے لکھے جا چکے ہیں، ان کو لکھنے والے ضائع کر دیں۔ مجموعوں کو منگوا کر اپنے سامنے بھی جلوایا۔ آپ کے سامنے لوگ احادیث کو بے احتیاطی سے بیان نہیں کرتے تھے۔ کیونکہ آپ صحیح اور غلط کے متعلق گرفت فرماتے تھے۔ بعض اوقات گواہ بھی طلب کرتے تھے۔ کوشش فرماتے تھے کہ لوگوں کی توجہ قرآن پاک پر جمی رہے۔ ایک دفعہ آپ نے ایک جماعت کو عراق بھیجا تو انھیں تاکید کی کہ:

"یاد رکھو، تم ایسے مقام پر جا رہے ہو جہاں کے لوگوں کی آوازیں قرآن

پڑھنے میں شہد کی مکھیوں کی طرح گونجتی رہتی ہیں۔ تم ان کو احادیث میں الجھا کر قرآن سے غافل نہ کر دینا۔"[۹]

اس طریقے کا اثر یہ تھا کہ مصر کے مشہور عالم محمد ابوزہرہ لکھتے ہیں:

"معترض کہہ سکتا ہے کہ صحابہ روایتِ حدیث میں چنداں دلچسپی نہیں لیتے تھے۔ اس لیے کہ وہ صرف نصوصِ قرآنی اور احادیث مشہورہ پر عمل کرتے تھے۔ اس کے بعد اگر انھیں ضرورت لاحق ہوتی تو اپنی رائے پر عمل کرتے۔ اسی لیے وہ حدیثیں کم روایت کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ صحابہ کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ وہ اکثر نو پید مسائل میں اپنی رائے کو معمول بناتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے بعض احادیث کو رد کر دیا تھا۔ اور بعض کی صحت کے بارے میں شہادت طلب کی یا راوی کو حلف دلایا تھا کہ اس نے فلاں روایت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی ہے۔ مندرجہ صدر امور سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ اخبارِ آحاد کو رد کرتے اور رائے کو نص کے مقابلے میں ترجیح دیا کرتے تھے۔"[۹]

احادیث سے از حد وابستگی اور ان پر کثرت سے انحصار کا زمانہ

خلفائے راشدین کی یہ ہدایت کہ احادیثِ نبوی کو زیادہ روایت نہ کیا جائے اور اگر کیا جائے تو حزم و احتیاط سے کام لیا جائے، ان کا بڑا اجتہاد تھا جو عوام پر ایک مشکل پابندی عائد کرتا تھا کیونکہ ہزاروں زبانیں تھیں جو ان اقوال کے سُنانے میں مصروف تھیں۔ یہ پابندی خلفائے اربعہ کے بعد کمزور پڑتی چلی گئی۔ کیونکہ ۶۱ھ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کرم اللہ وجہہ کی شہادت کے بعد بقیہ صحابہ کرام نے اس کو جاری تو رکھنا چاہا لیکن وہ خود آہستہ آہستہ مملکت میں منتشر ہو گئے۔ اس کا ایک نیا اثر مرتب ہوا، جس کا ذکر علامہ شیخ محمد خضری بک نے اپنی

کتاب تاریخ التشریع الاسلامی میں اس طرح کیا ہے کہ :

"روایت حدیث کی اشاعت میں جو امر مانع تھا وہ زائل ہو چکا تھا. (یعنی) خلفائے راشدین کے بعد صحابہ باقی رہ گئے تھے. ان کے پاس عالمِ اسلام سے لوگ سفر کر کے فتوے اور علم حاصل کرنے کے لیے آیا کرتے تھے. وسعتِ تمدّن کی وجہ سے لوگوں کی نئی نئی ضرورتیں پیدا ہونے لگی تھیں جن کی بنا پر وہ احکام کے متعلق تحقیقات کرنے پر مجبور ہو گئے تھے اور صحابہ اور جلیل القدر تابعین کے علاوہ بھی جو (اشخاص) فتاویٰ دینے میں صحابہ کے شریک (ہو گئے) تھے. ان کا کوئی ٹھکانہ نہ رہا تھا. لہٰذا وہ اُن احادیث سے فتویٰ دیا کرتے تھے جو اُن کو حفظ تھیں. جن میں سے بعض تو خود اُنھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنی تھیں اور بعض بزرگ صحابہ سے سنی تھیں. اور اس زمانہ میں اصحابِ فتویٰ کے پاس احادیث کی ایک بڑی تعداد تھی جو خود ان اصحاب سے روایت کی جاتی تھیں۔"[۱۰]

مولّف مزید فرماتے ہیں :

"یہ جملہ احادیث نہ کسی شہر میں موجود تھیں اور نہ کسی ایک کتاب میں کیونکہ جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے فتویٰ دینے والے حضرات شہروں میں متفرق تھے جو وہاں متداول تھیں اس لیے ایک شہر میں جن حدیثوں کو روایت کیا گیا وہ دوسرے شہر والوں کو نہ مل سکیں۔"[۱۱]

مندرجہ بالا کوائف سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر گھڑی نئے مسائل پیدا ہوتے تھے اور ان کا حل اس وقت نکالنا پڑتا تھا تاکہ معاشرے کا کاروبار رُک نہ جائے. یہ کام احادیثِ نبوی کی مدد سے کرنا آسان ہوتا تھا. اس لیے خواہش یہی ہوتی تھی کہ موقع کے مطابق کوئی حدیث مل جائے ورنہ براہِ راست کلامِ پاک سے چھوٹے چھوٹے استنباط کرنا مشکل کام بھی تھا اور اُن سے شخصی اختلاف بھی کیے جا سکتے تھے. کسی حدیثِ نبوی کا حوالہ دے دیا جاتا تھا تو بات وہیں ختم ہو جاتی تھی. یہ رسالت مآب کی ذاتِ گرامی اور ان کے نامِ نامی سے عقیدت

کا کرشمہ تھا اور اس میں آسانیاں بھی بہت تھیں۔

غرض جس جس قدر احادیث کی تلاش بڑھتی گئی اور لوگوں نے اس کام میں تکالیف اُٹھا کر اس کو کرنے کا عزم کیا، اُسی کے ساتھ ساتھ اُمراء اور رؤسا نے اس میں دلچسپی لینی شروع کر دی. ان کی دلچسپی نے اہلِ جستجو کی دلچسپی اور زیادہ کر دی. متعدد ممالک کا سفر کرنا اور تکلیفیں اُٹھانا عزّت و توقیر کا باعث بن گیا. لوگوں نے پیدل، اونٹ پر اور ہر طرح دُور دراز کے سفر کیے. یہاں تک کہ بقول ڈاکٹر صبحی صالح :

"قطع نظر اس سے کہ مطلوبہ احادیث کم ہوں یا زیادہ اس دَور میں لوگ دریافت کرتے رہتے تھے کہ فلاں محدّث کس قسم کی تکالیف سے دوچار ہوا ہے۔"[۱۲]

ان حالات کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ نمائشی محدّث پیدا ہونے لگے. روز بروز احادیث کی تعداد بڑھتی چلی گئی اور طرح طرح کی حدیثوں کے اثر سے نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان کی کثرت کی آنچ شریعت اور اعتقادات کے نیچے پہنچنے لگی. اس خرابی کی روک تھام کے لیے تنقیدِ احادیث کا دور آیا. امام بخاری، امام مسلم وغیرہم نے مفید اصول وضع کیے اور چھان بین شروع کر کے عظیم خدمت سرانجام دی. ان کے کام میں جو دشواریاں درپیش تھیں ان کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ امام مالک نے موطا میں ۱۷۲۰ احادیث دس ہزار احادیث میں سے چھانٹ کر شامل کی تھیں. تو ان کے بعد امام بخاری نے ۶ لاکھ احادیث میں سے تقریباً سات ہزار احادیث کا انتخاب کیا. اور پھر یہ کہ احادیث کی یہ تعداد باعتبار اسانید کے ہے. باعتبارِ متون کے نہیں. اگر ان میں سے دہرائی ہوئی اور تہرائی ہوئی حدیثوں کو حذف کر دیا جائے تو بھی فی الوقت دنیائے اسلام میں احادیث کی ایک بڑی تعداد متداول کہی جا سکتی ہیں. جس کو ایک جگہ مدون بھی نہیں کیا گیا ہے. ان کی تصدیق اور تحقیق کا کام کرنے کے لیے زمانِ حال کے امام بخاری اور امام مسلم کی ضرورت ہے. اب اگر کسی مردِ خدا نے یہ کام کرنے کا فیصلہ کیا تو اس کے لیے تصدیقِ صحت کے اُصول بھی جدید ہوں گے۔

کلام اللہ کی طرف کم توجہ

تنقیدِ احادیث کے دَور سے پہلے ان کی کثرت کی چار وجوہ بیان کی جاتی ہیں۔ اوّل ان کو استعمال کرنے میں سہولت، حضور سرورِ دو عالم کی ذات سے مسلمانوں کا دلی لگاؤ اور عقیدت، سوم فرقوں اور حاکموں کی مفیدِ مطلب روایتوں کی ضرورت، چہارم ان کو جمع کرنے سے عزت کا حاصل ہونا۔ احادیث سے اس وارفتگی کے کچھ اثرات تو خود روایتِ حدیث پر پڑے۔ لیکن اس وقت ہماری توجہ اس طرف نہیں ہے بلکہ اُن دوسرے اثرات کی طرف ہے جن کا تعلق ذہنی کاوش سے ہے۔ وہ اثرات یہ تھے کہ اُمتِ مسلمہ کی وابستگی احادیث میں اس قدر بڑھی کہ خالص کلام اللہ کی حاجت کا وہ احساس باقی نہیں رہا جو رسول اللہؐ اور خلفاءِ راشدین کے ادوارِ سعید میں تھا۔ علامہ سیوطی اپنی کتاب تاریخ الخلفاء میں اُموی دور (۴۱ھ تا ۱۳۲ھ) کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

"بنی اُمیہ کے عہد میں تفسیری روایات کی بہتات تھی اور ان تفسیری روایات ہی کو کافی سمجھا جاتا تھا۔ اور فقہی مسائل میں ان ہی سے کام لیا جاتا تھا۔ بنی اُمیہ کے نوّے سالہ دور میں تفسیر پر کوئی مستقل کام نہیں ہوا۔"[13]

اُس زمانہ میں احادیث پر قریب قریب اسی طرح اعتبار کیا جانے لگا جس طرح آنحضورؐ کی زندگی میں اُن سے کسی بات کو دریافت کرنے پر جو جواب ملتا تھا اُس پر کیا جاتا تھا۔ اتنے فرق کا پڑنا تو لازمی تھا کہ جو معاملہ درپیش آتا تھا اُس کو اسی طرح بیان کر کے اس کا براہِ راست جواب نہیں مل سکتا تھا۔ بلکہ بسا اوقات ارشاداتِ عالیہ سے حسبِ موقع جواب کا استنباط کیا جاتا تھا۔

اِس ذوق و شوق کے ساتھ جب وہ احادیث ظاہر ہونا شروع ہوئیں جن کو تفسیری احادیث کہا جاتا ہے۔ یعنی جن میں بموجب روایت حضورؐ نے خود کلامِ پاک کی تفسیر فرمائی تھی تو پھر ان کے آگے کس کی مجال تھی کہ لب کشائی کرتا۔ کلام اللہ کے معنی کو خود اللہ کے رسولؐ کی زبان سے سُن لینا ایسی نعمت تھی کہ اُمت کا اس پر گرویدہ ہو جانا ایک لازمی نتیجہ تھا۔ اس

کیفیت کو مدِّ نظر رکھیں تو اُموی دور میں کلامِ پاک کی تفسیر کرنے کی طرف توجہ کا کم ہونا کوئی تعجب خیز بات معلوم نہیں ہوتی۔ سب کا رُجحان یہی ہو گیا تھا کہ جب کوئی مسئلہ سامنے آئے تو پہلے احادیث کی طرف نظر ڈالنا چاہیے۔ یہ کام اس لحاظ سے آسان بھی تھا کہ احادیث میں جو ہدایات ملتی ہیں وہ زیادہ تر تفصیلی ہونے کی وجہ سے عملی ضرورت سے قریب ہوتی ہیں۔ ان میں وہ وسیع اصول نہیں ہوتے جو کلامِ پاک میں بیان کیے گئے ہیں۔ بلکہ ان کی غرض و غایت تو کلامِ پاک کی روشنی میں وقتی مسائل حل کرنا ہوتا تھا۔ ان حالات کا مجموعی اثر یہ ہوا کہ اُمتِ مسلمہ کی مددگار کلام اللہ سے زیادہ احادیث بن گئیں۔ علامہ محمد الخضری لکھتے ہیں:

"دورِ اوّل میں کبارِ صحابہ اپنے فتووں میں پہلے قرآنِ مجید پر اور اس کے بعد حدیث پر اعتماد کرتے تھے۔ لیکن جب ان دونوں میں کوئی حکم نہیں ملتا تھا تو رائے کے مطابق جس کو وسیع معنوں میں قیاس کہا جاتا ہے، فتویٰ دیتے تھے . . . (لیکن) جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو ان میں کچھ لوگ ایسے تھے جو فتوے کو صرف حدیث تک محدود رکھتے تھے اور اس سے آگے نہیں بڑھتے تھے۔ یہ لوگ ہر مسئلہ میں اُنھی حدیثوں کی مدد سے فتوے دیتے تھے جو ملتی تھیں"۔[14]

سنتِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے سارے مسائل حل کر لیے جاتے تھے اور قرآنِ کریم تک پہنچنے کی اکثر حاجت محسوس نہیں کرتے تھے۔ یہ احساس عام تھا کہ احادیثِ نبوی ہی سب کچھ ہیں اور بغیر احادیث کے کلام اللہ کو سمجھا ہی نہیں جا سکتا۔ اس خیال پر پہنچ کر سب رُک گئے۔ چنانچہ اب تک ہمارے دینی مدارس میں کلامِ پاک کی براہِ راست تعلیم بڑی حد تک موقوف ہے اور کلام اللہ سے اجتہاد کرنے کی ضرورت کا چنداں احساس بھی نہیں ہے۔

فقہ کا غلبہ اور اُمت کا تیسرا رجحان

کلام اللہ سے اُتر کر احادیثِ شریفہ سے کام تو لیا جانے لگا لیکن مشکل اُس وقت پڑتی تھی جب کسی مسئلہ کے حل کے لیے کوئی بعینہٖ حدیث نہیں ملتی تھی۔ اس وقت احادیثِ متعلقہ سے

استنباط کرنا پڑتا تھا۔ کلام اللہ کا مطلب تو اس وجہ سے احادیث پر چھوڑا جا سکتا تھا کہ اُس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا اصل مطلب معلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن جب احادیث کی کثرت ہو، بعض میں اختلاف بھی ہو، بعض ایسی بھی ہوں جن کی صحت اور سچائی مشکوک ہو اور کوئی ایسی نہ ہو جو بعینہٖ اُنھی حالات کے مطابق ہو جو درپیش ہوں تو اجتہاد کا دائرہ فقہ کی سمت میں وسیع ہو جانا لازمی تھا۔ ہر قدم اور ہر مرتبہ شروع سے نیا اجتہاد کرنے سے بہتر یہ معلوم ہوتا تھا کہ اجتہاد کے بنیادی اُصول مقرر کر لیے جائیں اور ان کے ذریعے کثیر الوقوع حالات کے متعلق فتوے دیے جائیں۔ اس عظیم کام کو مُسلمان فقہاء نے بڑی محنت، کاوش اور دیانت داری سے سر انجام دیا۔ محدثین نے علم رجال ایجاد کیا۔ جس طرح اصحاب صحاح ستہ یعنی امام بخاری، امام مسلم، نسائی، ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہ نے احادیث کی تحقیق میں دین کی خدمات انجام دینے کے لیے اجتہادات انجام دیے اسی طرح دین کو سمجھنے اور اصولِ دین کا اطلاق دنیوی مسائل پر کرنے کا اُدق کام جن بزرگانِ دین نے کیا ہے اُن میں چار بہت مشہور ہیں۔ ان کے اسمائے گرامی امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بن حنبل ہیں۔ ان کو ائمہ اربعہ کہا گیا ہے۔ یہ چاروں حضرات عالمِ دین اور عمل اجتہاد میں بے مثل تھے۔ ان چاروں اصحاب کے اندازِ فکر میں تھوڑا تھوڑا اختلاف تھا۔ ان کے بعد ان کے پیرو، حنفی، مالکی، شافعی، اور حنبلی کہلائے۔ یہ چار حضرات سُنی اعتقادات کے مانے ہوئے امام ہیں۔ ان چاروں نے نہایت باریک بینی اور دُور رسی سے اپنے وقت کے سارے ضروری مسائل کے لیے فقہی اصول وضع فرمائے ہیں۔ اور سینکڑوں مسائل پر ان کا اطلاق کر کے ان کے متعلق فیصلے دیے ہیں۔ ان کے اجتہادات نے اُمت کا کام آسان کر دیا لیکن اس کا یہ اثر ہوا کہ اب براہِ راست سنّتِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم تک پہنچنے کی بھی زیادہ ضرورت نہیں رہی۔ اس سے پہلے اگر کلامِ پاک سے مدد حاصل کرنا ہوتا تھا تو اس کی بجائے ہزاروں بلکہ لاکھوں احادیث سے کام نکل جاتا تھا۔ اب براہِ راست احادیث تک پہنچنے کی دقت اُٹھانے کی بھی چنداں حاجت نہیں رہی بلکہ مذکورہ بالا چار مذاہب کی روشنی کافی و شافی محسوس ہونے لگی۔ کچھ عرصہ تک تو یہ ہوتا رہا کہ ان چار مذاہب میں سے جس کی جو رائے دل کو لگی اسے اختیار کر لیا لیکن پھر اتنے اجتہاد پر بھی پابندی عائد ہو گئی اور چوتھی صدی ہجری کے بعد یہ عمل بھی نامناسب بلکہ ناجائز سمجھا

جانے لگا کہ مذاہب اربعہ میں سے کسی ایک مذہب کا پیرو بقیہ تین مذاہب میں سے جس کی ہدایت پر چاہے عمل کر لے۔ اس حد بندی کا ذکر شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ کی جلد نمبر ۱ کے تتمہ اوّل کے باب چہارم میں خاصی وضاحت سے کیا ہے۔ اور مولانا قاری محمد طیب صاحبؒ نے اپنی کتاب "اجتہاد اور تقلید" میں اس تحدید کی پُرزور تائید کی ہے۔ انھوں نے فرمایا ہے کہ جس امام کی "فقہ کو بھی اختیار کیا جائے، اسے پورے ہی کو اختیار کرنا پڑے گا۔" اس حکم کی وجہ بڑے صاف الفاظ میں اس طرح بیان کی ہے کہ:

> "وجہ یہ ہے کہ ہر امام جب کسی مسئلہ میں کوئی اجتہادی رائے قائم کرتا ہے تو اس کے سامنے اس کے باب کے تمام مسائل کا ایک سلسلہ مستحضر ہوتا ہے اور وہ اپنے مخصوص ذوق اور اصول سے ان تمام مسائل کے باب میں ایک خاص تناسب محسوس کرتے ہوئے اور اپنے ذوقِ اجتہاد سے اسی تناسب کو قائم رکھ کر اس باب کے تمام مسائل کی کڑیاں جوڑتا ہے۔ ضروری نہیں ہے کہ دوسرے امام کی ذوق نظر میں بھی مذکورہ تناسب مذہبی رنگ قائم ہو بلکہ وہ تناسب و توازن کا کوئی اور رنگ لیے ہوئے ہو جو اس رنگ سے بالکل جداگانہ ہو۔ اس لیے اگر ایک امام کا مقلد ایسے کسی ایک مسئلے میں بھی دوسرے امام کی تقلید کرے گا تو یہ خاص مسئلہ نہیں بلکہ اس کے ہم رنگ اور مبادی دوسرے مسائل میں تناقض رونما ہو گا اور اس نئے مقلد کے سر ان متعلقاتِ مسائل کی تقلید بھی لازم آ جائے گی جن میں تقلید کا اس نے ارادہ بھی نہیں کیا تھا۔"[۱۵]

اِس دلیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خطرہ فقط تعدّدِ ذوق اور اس کے نتائج کا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب کے خیال کے مطابق صحیح اور غلط کا دارومدار ذوق پر اتنا ہے کہ اختلاطِ ذوق عمل کو ناکارہ کر دیتا ہے۔ اب سوچنے اور سمجھنے کی بات یہ ہے کہ احکام دین کا دارومدار عمل صالح اور اعتقادِ صحیحہ پر ہے یا ذوق کے معیار، طرز، طریق اور انداز اور تناسبِ ہدایات پر ہے۔

فقہ کو دین سمجھنے کے نقصانات

رواج کچھ یہ پڑگیا ہے کہ فقہ کو دین کا درجہ دے دیا جاتا ہے۔ حالانکہ فقہ تو فقہا اور ائمہ کے استنباط کے مجموعوں کا نام ہے بلکہ ان میں تو فکرِ انسانی شامل ہے۔ جو حالات کے بدلنے سے اور احکامِ الٰہی اور عملِ رسول اللہ صلّی اللہ علیہ وسلّم کے نئے معنی سمجھ میں آ جانے سے بدل جانے چاہئیں۔ ہر ایک فتویٰ بموجب حالات ایک چھوٹا یا بڑا اجتہاد ہوتا ہے۔ وہ ابدی اور ازلی حکم نہیں ہوتا۔ اسی لیے آج تک برابر فتاویٰ دیے جارہے ہیں۔ یہ عمل صحیح اس وجہ سے ہے کہ معاملات ہزاروں بلکہ لاکھوں شکلوں کے ظہور میں آرہے ہیں۔ اسی لیے وہ حضرات بھی فتویٰ دینے پر مجبور ہوتے ہیں۔ جو کہتے ہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہوچکا ہے۔ اب سے چند سال پہلے فتاویٰ دیے جارہے تھے کہ ریڈیو اور اسپیکر کا استعمال حرام ہے یا حلال ہے۔ یہ بھی فتاویٰ دیے جارہے ہیں کہ مریضوں کو خون دینا حرام ہے یا حلال ہے۔ یہ فتاویٰ بھی دیے جارہے ہیں کہ آنکھوں کی پیوندکاری حلال ہے یا حرام ہے۔ یہ اور ایسے بہت سے اجتہادات رفتارِ زمانہ کی ضروریات کو حسبِ موقع لیکن مستقل اصولوں کو مدِنظر رکھ کر پورا کرنے کے لیے کیے جاتے ہیں۔ اگر یہ عملِ اجتہاد جاری نہ رہے تو دین کا وجود تو ابدی بے شک ہی رہے گا لیکن مسلمانوں کا تعلق عالمِ اسباب سے منقطع ہوجائے گا اور دُنیا کے تغیرات مسلمانوں کو ایک طرف چھوڑ دیں گے۔ جیسا کہ بہت کچھ پچھلے پانچ سو سال میں دیکھنے میں آیا ہے۔ اس لیے خُدا اور اس کے رسولؐ نے اپنی حکمت سے مسلمانوں کو اصولِ اجتہاد اور عملِ اجتہاد ودلیعت فرمایا ہے۔ اس کے ذریعے سے دُنیا کے سارے تغیرات فقہ کے بہتے ہوئے اور بدلتے ہوئے دھاروں میں مدغم ہوجاتے ہیں۔ اگر فقہ کو ہی دین سمجھ لیا جائے تو دوامی اصولوں سے براہِ راست رہبری حاصل کرنا کارِلاحاصل ہوجائے گا۔ اور اُمّت کی ناؤ ڈگمگانے لگے گی۔ فقہ کی غیرمعمولی اہمیت تو فرقوں کے لیے ہے جنھوں نے اُمّت کے ٹکڑے کردیے ہیں۔ حالانکہ اللہ کا حکم تو یہ ہے کہ تفرقہ نہ کرو۔ یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ اختلافات ضد سے پیدا ہوتے ہیں (۲۱۳ : ۲ - قرآنؐ ۱۸ : ۳ - قرآن)۔ کوئی اگر سچائی پر ہے تو اس کی تبلیغ کرے۔ نہ کہ دُشمنیاں کرکے نفرت کی دیواریں

کھڑی کرے اور اس طرح سچّائی کا بھی گلا گھونٹے۔

مولانا مودودی صاحب نے تفسیر 'تفہیم القرآن' میں سورۃ نمبر ۳، 'آلِ عمران' کی آیت نمبر ۹۳ کا ترجمہ اور اس کی تفسیر اس طرح کی ہے:

آیت کا ترجمہ:

"کھانے کی ساری چیزیں (جو شریعتِ محمدی میں حلال ہیں) بنی اسرائیل کے لیے بھی حلال تھیں، البتہ بعض چیزیں ایسی تھیں جنھیں توراۃ کے نازل کیے جانے سے پہلے اسرائیل نے خود اپنے اُوپر حرام کرلیا تھا۔ ان سے کہو، اگر تم (اپنے اعتراض میں) سچے ہو تو لاؤ توراۃ اور پیش کرو اس کی کوئی عبارت۔ اس کے بعد بھی جو لوگ اپنی جھوٹی گھڑی ہوئی باتیں اللہ کی طرف منسوب کرتے رہیں وہی درحقیقت ظالم ہیں۔ کہو، اللہ نے جو کچھ فرمایا ہے سچ فرمایا ہے، تم کو یکسو ہوکر ابراہیمؑ کے طریقے کی پیروی کرنی چاہیے، اور ابراہیمؑ شرک کرنے والوں میں سے نہ تھا۔"

اُس کی تفسیر:

"مطلب یہ ہے کہ ان فقہی جزئیات میں کہاں جا پھنسے ہو۔ دین کی جڑ تو اللہ واحد کی بندگی ہے جسے تم نے چھوڑ دیا اور شرک کی آلائشوں میں مبتلا ہو گئے۔ اب بحث کرتے ہو فقہی مسائل میں، حالانکہ یہ وہ مسائل ہیں جو اصل ملّتِ ابراہیمی سے ہٹ جانے کے بعد انحطاط کی طویل صدیوں میں تمہارے علماء کی موشگافیوں سے پیدا ہوئے ہیں۔"[۱۷]

مولانا صاحب کی مندرجہ بالا تحریر کی مزید تفصیل ہوسکتی ہے۔ مثلاً شاہ ولی اللہ صاحب نے بھی حجۃ اللہ البالغہ کی جلد نمبر ا کی ساتویں بحث کے دوسرے اور تیسرے ابواب میں تحریر فرمایا ہے کہ نہ تو زمانے کی مصلحتیں شریعت ہیں اور نہ استنباطِ شریعت ہیں۔ یہاں اس مسئلے کی اور تفصیل بیان کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اتنا کہنا کافی ہے کہ جن نقصانات کا حوالہ مولانا مودودی صاحب نے مندرجہ بالا تحریر میں دیا ہے وہ خود بڑے بڑے فتنے ہو

سکتے ہیں۔

ستم یہ ہے کہ جن ائمہ نے فقہ کی تعمیر کی اُن کی کورانہ تقلید خود اُن بزرگوں کے منشا اور ہدایت کے خلاف جاری ہوگئی ہے۔ اس سلسلے میں خالد انصاری بھوپالی نے امام ابو حنیفہ، امام شافعی، اور امام احمد بن حنبل کے اقوال اس طرح دہرائے ہیں :

"امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص میری دلیل سے واقف نہ ہو، اُسے میرے قول پر فتویٰ دینے کا کوئی حق نہیں ہے۔ آپ جب فتویٰ دیتے تھے تو فرما دیا کرتے تھے کہ یہ نعمان بن ثابت کی رائے ہے، جسے ہم نے اپنی عقل و فہم میں بہتر سمجھ کر اختیار کیا ہے۔ اگر کوئی اس سے بہتر رائے پیش کرے تو پھر ہماری رائے کے مقابلے میں اُس کی رائے صائب اور حق سے زیادہ قریب ہوگی۔"

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اکثر فرمایا کرتے تھے : اپنے دین میں ہوشیار رہو۔ تقلیدِ محض پر قانع نہ ہو، اس لیے کہ وہ بصیرت کو اندھا کر دیتی ہے۔ بیہقی میں ہے امام شافعی نے فرمایا، جب کوئی حدیث پایۂ ثبوت کو پہنچ جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھو۔

ایک دن امام شافعی نے امام مزنی سے فرمایا :

"ابراہیم، میری ہر بات کی کورانہ تقلید نہ کیا کرو، بلکہ بذاتِ خود اس میں غور کر لیا کرو۔ چونکہ یہ دین کا معاملہ ہے۔"

امام احمد بن حنبل کا ارشاد ہے :

"اللہ اور اُس کے رسولؐ کے مقابلہ میں کسی کی رائے کو کوئی وقعت حاصل نہیں ہے۔ تم نہ میری تقلید کرو اور نہ کسی اور امام کی۔ جس طرح انھوں نے کتاب و سنّت سے دین کی معرفت حاصل کی تھی تم بھی کرو۔" [۱۷]

خالد انصاری نے اس سلسلے میں شاہ ولی اللہ کے خیالات کو بھی نقل کیا ہے جو حقیقت

کو بہت خوبی سے بے نقاب کرتا ہے۔ ان کا ارشاد ہے کہ :

"حضرت شاہ صاحب نے اس بحث کو حجۃ اللہ البالغہ اور ازالۃ الخفا میں وضاحت سے تحریر فرمایا ہے۔ فرماتے ہیں، دولت شام (اُموی سلطنت) کے خاتمہ تک کوئی شخص خود کو حنفی یا شافعی نہ کہتا تھا بلکہ سب اپنے ائمہ اور اساتذہ کے طریقہ پر دلائل شرعی سے استنباط کرتے تھے۔ عباسی سلطنت کے زمانہ میں ہر ایک نے اپنا ایک نام معین کیا اور یہ کیفیت ہوگئی کہ جب تک اپنے مذہب کے بڑوں کی نص نہ پاتے قرآن و حدیث کی دلیل پر حکم نہ دیتے۔ اس طرح وہ اختلافات جو تاویل کتاب و سنّت کے اقتضا سے ناگزیر طور پر پیدا ہوئے تھے، مضبوط بنیادوں پر جم گئے۔ پھر جب دولت عرب کا خاتمہ ہو گیا (یعنی ترکی اقتدار کا زمانہ آیا) اور لوگ مختلف ممالک میں منتشر ہوگئے تو ہر ایک نے جو کچھ اپنے مذہب فقہی سے یاد کیا تھا اُسی کو اصل بنا لیا۔ پہلے جو چیز مذہبِ مستنبط تھی، اب وہ سنّتِ مستحضرہ بن گئی۔ اب ان کے علم کا مدار اس پر رہ گیا کہ تخریج کریں اور تفریع پر تفریع کریں۔" [۱۸]

کلام اللہ اور سنّتِ رسول اللہؐ کی طرف سے غفلت۔

جو بات شاہ ولی اللہؒ نے فرمائی ہے، اس کو غیر مسلموں نے دوسرے زاویے سے دیکھا ہے۔ انھوں نے تو دیکھا کہ علماء اسلام کلام پاک اور احادیث سے استخراج کرنے کے بجائے فقہا اور ائمہ کے اجتہادات سے اجتہادات کرنے لگے ہیں۔ غیر مسلموں نے محسوس کیا کہ اب مسلمانوں کا دین دینِ ابراہیمی کے بجائے تفرقہ بازی ہوگیا ہے۔ چنانچہ آج کل حکمائے مغرب کہتے ہیں کہ عالمِ اسلام ایک وہمی چیز ہے۔ حقیقت میں تو مسلمان ممالک کے رہنے والے متعدد گروہ ہیں جو ایک دوسرے سے جُدا جُدا ہیں۔ مغرب کے وہ اہل علم جو اسلامی قوانین اور مسلمانوں

کی ذہنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں برملا کہتے ہیں کہ اب مسلمانوں کو قرآن کریم اور احادیث کی ضرورت نہیں رہی۔

مندرجہ ذیل اقتباس سے اُن کا یہ تاثر پوری طرح واضح کیا جاسکتا ہے۔

"جس طرح آہستہ آہستہ بعض، یعنی چھ احادیث کے مجموعوں نے خاص الخاص عظمت حاصل کرلی تھی، اسی طرح فقہ نے دین میں اقتدار حاصل کرلیا۔ یہ صورت احادیث کی بیان کردہ عظمت سے بھی پہلے پیدا ہوگئی جب سے (پہلی تین صدیوں میں) یہ ہوا ہے اسی وقت سے قرآن اور سنّت سوائے ظاہری رسوم عبادات کے حروف معدوم ہوگئے۔ عملی زندگی میں تو بس (فقہی) قواعد و ضوابط کا دَور دَورہ ہے۔" [19]

یہ تبصرہ حقیقت سے بہت قریب ہے اور ہوا بھی یہی ہے کہ رُوحانیت کا چرچا کرنا تو مشائخ، درویشوں اور صوفیوں کے حصّے میں آگیا ہے اور فقہی احکام نافذ کرنے کے ذمّہ دار مفتی، محدّثین اور فقہاء بن گئے ہیں۔ اس طرح دین کے دو ٹکڑے ہوگئے ہیں۔ فقہ کا تعلّق براہِ راست کلام اللہ اور احادیثِ رسول اللہؐ سے اس قدر دُور ہوگیا ہے کہ آپ اچھے سے اچھے فتوے کے مجموعے مثلاً فتاوائے عالمگیری کو ملاحظہ کریں تو پائیں گے کہ صفحے کے صفحے پڑھ جائیے تو کلام اللہ اور احادیث رسول اللہؐ کا ذکر تو بہت کم ملتا ہے لیکن فقہا کی آراء اور اُن کے استنباطات سے وہ بھرے پڑے ہیں۔ دو انگریز مفکّرین نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔

John F.C. Brierby and Rene David نے ایک کتاب موسومہ Major Legal Systems of the World Today. مطبوعہ ۱۹۶۸ء میں صفحہ نمبر ۳۸۸ پر کہا ہے کہ کلام پاک فقہ کی کتاب نہیں ہے۔ پھر لکھتے ہیں کہ:

"بہرکیف مسلمان قاضی کا یہ کام نہیں ہے کہ کلام پاک کے معنوں کو خود سمجھے۔" [20]

مزید صفحہ نمبر ۲۶۰ پر کلام اللہ اور سُنّتِ رسول اللہؐ کی بابت لکھتے ہیں کہ:

"بہرصورت آج کل ان کی تو تاریخی اہمیت ہے لیکن کسی قاضی کو حاجت نہیں کہ قرآن اور سُنّت کی طرف رجوع کرے کیونکہ ان کے قطعی اور حتمی معنی تو اجماعِ علماء کے ذریعے طے ہوچکے ہیں۔ اب تو اسلامی قانون کے مطالعہ کے لیے بس اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم فقہ کی اُن کُتب کو دیکھ لیں جن پر اجماع قائم ہوچکا ہے۔" [21]

غرض کہ پہلے تو کلام پاک کی جگہ احادیث نے لے لی اور اس کے بعد احادیث کی جگہ بھی فقہ نے لے لی۔

دَورِ حاضر میں اجتہاد کی ضرورت

نماز، روزہ، طہارت وغیرہ کے اصول بہت اہم ہیں اور ان کی تفصیلات بہت طویل ہیں یہاں تک کہ اُن سے کتابوں کی کتابیں بھری پڑی ہیں جو اصحاب ان کو دیکھتے ہیں اور ان میں ہزارہا فتاویٰ پاتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں کہ سارے ہی مسائل کا جواب ہمارے بزرگوں نے دے دیا ہے اب اجتہاد کی ضرورت ہی نہیں رہی۔ اس لیے اگر اجتہاد کا دروازہ کھُلا ہوا بھی مان لیں تو بھی اب اجتہاد کی گنجائش باقی نہیں ہے اس لیے درحقیقت دروازہ بند ہی ہے اور بند ہی اچھا تاکہ بے وجہ کے اختلافات پیدا نہ ہونے پائیں۔ ہمارے ائمہ اور فقہاء نے مذکورہ قسم کے مسائل میں ایسی ایسی باریک بینی کا ثبوت دیا ہے کہ بے ساختہ اُن کے لیے خیر کے کلمات، بلکہ دل سے اُن کی تعریف نکلتی ہے۔ لیکن جو اصحاب سمجھتے ہیں کہ اجتہاد کی اب ضرورت نہیں رہی اور وہ راستہ حد کو پہنچ کر ختم ہوگیا وہ فقہ کی کُتب سے نگاہ اُٹھا کر عالمِ اسلام کے مسائل کو دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ ہزارہا مسائل ایسے ہیں کہ نہنگوں کی طرح مُنہ کھولے پڑے ہیں۔ وہ مسائل کیا ہیں؟

سب سے پہلے اس پہ غور فرمائیے کہ جب اسلام دنیا میں بھیجا گیا تھا تو ساری مخلوق

ماسوا چند نفوس کے غیب کی طاقت کی قائل تھی، اور کسی نہ کسی ہستی کو معبود مانتی تھی۔ سب کا کوئی نہ کوئی خدا تھا بلکہ کئی کئی خدا تھے۔ تبلیغ کا بڑا کام صرف یہ تھا کہ بہت سے معبودوں میں سے سچے معبود کی نشاندہی کی جائے اور اس تک پہنچنے کا بہترین راستہ دکھایا جائے۔ ربوبیت سے تقریباً کسی کو انکار نہ تھا۔ خداؤں کے مدِمقابل خدا ہی تھے، لیکن اب دُنیا کی پیدائش اور نمو کے بابت مادی نظریات وضع کر لیے گئے ہیں۔ چنانچہ دعوے کیے جاتے ہیں کہ دُنیا کی پیدائش، سورج اور چاند کی گردش بلکہ زندگی اور موت کے راز انسان نے خود معلوم کر لیے ہیں۔ اب غیب پر ایمان کیوں آئے؟ پہلے زمانے میں کرامات کو اور معجزوں کو دیکھ کر خُدا اور اس کے رسُولوں پر ایمان آجاتا تھا تو اب اسی طرح سائنس کے کرشمے عقل کو حیران کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اب نئے علم کلام کی ضرورت ہے اور اس کام کے لیے عظیم اجتہادات درکار ہیں تاکہ جدید دلائل، خیالات اور علوم کا رابطہ کلامِ پاک اور اسلام کے بنیادی اُصولوں سے نہ ٹوٹنے پائے۔ اجتہاد کی ضرورت کس قدر ہے اس کا اندازہ اِس سے کیجیے کہ مولانا شبلی نعمانی نے صحیح، کامل اور ابدی مذہب کے لیے مندرجہ ذیل شرائط کو لازمی قرار دیا ہے:

۱۔ مذاہب کی صحت کا مدار عقل قرار دیا جائے نہ کہ تقلید۔
۲۔ کوئی مذہبی عقیدہ عقل کے خلاف نہ ہو۔
۳۔ عبادات کے یہ معنی نہ قرار دیے جائیں کہ وہ مقصود بالذات ہیں۔ اور خدا ہمارے تکلیفاتِ شاقّہ اٹھانے سے خوش ہوتا ہے، بلکہ عبادات سے خود نوعِ انسانی کا فائدہ مقصود ہو اور وہ اعتدال سے متجاوز نہ ہوں۔
۴۔ دینی اور دنیوی فرائض کو اس اعتدال کے ساتھ قائم کیا جائے کہ ایک سے دوسرے کو ضرر نہ پہنچے بلکہ ایک دوسرے کا دست و بازو بن جائے۔
۵۔ مذہب تمدن کی اعلیٰ سے اعلیٰ ترقی کا ساتھ دے سکے بلکہ خود اس ترقی کا راستہ دکھائے۔ [۲۲]

سچے دین کے لیے ان صفات کو لازم بنانا کس قدر جدید اور عظیم اجتہاد ہے! اس کی

عظمت کا اندازہ اس وقت اور بھی زیادہ ہوتا ہے جب ہم مذاہب کو اِس کسوٹی پر رکھ کر سچا ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

حال تو یہ ہے کہ جدید علوم نے سینکڑوں دعووں کو متزلزل کر دیا ہے۔ مثلاً پہلے غیبی قدرت کے ثبوت میں کہا جاتا تھا کہ بیماریاں اور مفلسی خُدا کی طرف سے ہیں۔ اُس کی مرضی پر قناعت کرو۔ اس کے برعکس اب یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ یہ انسان کے قابو کی چیزیں ہیں اسی کی جہالت اور غلطیوں سے پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً روس میں انسان نے مفلسی کو معدوم کر دیا ہے۔ اسی طرح پہلے متعدد ایسی شدید بیماریاں تھیں کہ لوگ اُن سے ڈر کر اُن کو پوجتے تھے یا اُن سے نجات کی دعائیں مانگتے تھے۔ لیکن اب وہ انسان کی کوشش سے صفحۂ ہستی سے مِٹ گئی ہیں۔ اُن میں چیچک اور طاعون انسان کے مشہور دشمن تھے۔ مغرب کے بعض ملکوں کے رہنے والوں نے اپنی کوشش سے اپنی ساری آبادی کے قد بڑے کر لیے ہیں۔ اور اُن کی عمریں تک زیادہ لمبی ہو گئی ہیں۔ زندگی اور موت پر قابو حاصل کرنے کے منصوبے ہیں۔ مصنوعی طریقے سے بچے پیدا کیے جا رہے ہیں اور دم توڑتے ہوئے مریضوں کو کچھ گھنٹوں کی مہلت مہیا کر دی جاتی ہے۔ ایسی دوائیں ایجاد ہو چکی ہیں جن سے یہ امکان نظر آ رہا ہے کہ انسان کا مزاج اور اس کی صلاحیتوں کو بھی بدلا جا سکتا ہے۔ اب دنیا میں ایسے انسانوں کی اچھی خاصی تعداد ہے جو غیب کی طاقت اور کسی کی خدائی کو نہیں مانتی۔ نیز بعض اہم قدیم دلائل نادانی کی باتیں معلوم ہوتی ہیں۔ دین کی تائید کے لیے جدید اجتہادات کی کبھی اتنی ضرورت نہیں تھی جتنی کہ آج ہے۔ کیونکہ مادی قوتوں میں اس قدر وسعت پیدا ہوتی جا رہی ہے کہ بہت سے وہ کوائف جن کا دار و مدار رُوحانی اثرات پر رکھا جاتا تھا اب مادی حدود کے اندر آ گئے ہیں اور آ رہے ہیں۔ مثلاً بعض ایسی جسمانی کیفیات اور جنُون کی بہت سی ایسی قسموں کا تعلق جن کو رُوحانی اثرات پر محمول کیا جاتا تھا۔ اب دماغ سے براہِ راست ثابت ہو گیا ہے اسی طرح روحانیت کے اثرات کا دائرہ بظاہر تنگ ہوتا جاتا ہے۔ غور کیجیے کہ روحانیت کو مادیت کے ایسے حملوں سے بچانے کے لیے کیسے کیسے اجتہادات کی ضرورت ہو گی!

پہلے رُوحانی طاقت کے ثبوت میں دو بڑی دلیلیں پیش کی جاتی تھیں۔ ایک یہ کہ رُوحانی طاقت سے حیران کُن کام کر کے دکھائے جا سکتے تھے اور دوسری یہ کہ قدرت کے عجائبات

کو سمجھنے سے جب عقل عاجز آ جاتی تھی تو کہتے تھے کہ رُوحانی قوّتیں اس کا سبب اوّل ہیں۔ اب ان دونوں دلیلوں میں نقص آ گیا ہے کیونکہ سینکڑوں وہ راز جن کا حل غیب کی طاقت کو سونپا جاتا تھا اب انسان کی عقل کے آگے فاش ہو چکے ہیں۔ اب بارش کے برسنے، بادلوں کے چھا جانے موسموں کے بدلنے اور زمین سے پودوں کے اُگنے کے ذرا ذرا سے راز انسان کی انگلیوں پر ہیں۔ تھوڑی بہت بارش برسانے اور نئے نئے پھل اور پھول پیدا کرنے میں انسان کو خاصا دخل ہو گیا ہے۔ پھولوں میں خوشبو پیدا کرنا اور پھلوں سے بیجوں کا معدوم کرنا انسان کے بس میں آ گیا ہے۔ چاند اور مریخ تک انسان کی رسائی ہو گئی ہے۔ ہوا میں فوجی قلعے تعمیر کیے جا رہے ہیں۔ اسٹار وار کی تیاریاں ہیں۔ انسان کے اختیارات کی دُنیا بدل گئی ہے۔ اور رُوحانیت کے ظاہری وسیلے گھٹ گئے ہیں۔

اب فقہ کی باریکیاں اور قدیم علم کلام کے دلائل جدید قسم کے غور و فکر کی محتاج ہیں جدید علوم اور وسیعُ النظری کی حاجت ہے تاکہ سائنس کے علمبرداروں سے دو دو باتیں تو ہو سکیں۔

اب بہت بڑا مسئلہ یہ ہے کہ نیکی اور بدی میں فرق گھٹتا جا رہا ہے اور اُس فرق کا ثبوت بھی دھندلا پڑتا جا رہا ہے۔ ایسی بدی تو آج بھی سمجھ میں آ جاتی ہے جس سے معاشرہ بگڑتا ہوا نظر آتا ہے لیکن اور بہت سے تفصیلی احکام ہیں جن کو فقہا نے اپنی عقل کے مطابق جاری فرمایا ہے لیکن اب وہ مزید غور و فکر کے محتاج ہیں۔ مثلاً ضبطِ تولید کا مسئلہ یا معاشرہ میں عورت کا مقام اب بہت غور طلب امور ہو گئے ہیں۔ یہ حقیقت بھی غور طلب ہے کہ اس زمانے میں کسی کو دھمکا کے خاموش کر دینے سے اس کے ایمان کو فروغ حاصل نہیں ہوتا۔ ایک زمانے میں نماز کی ترغیب کے لیے بے نمازیوں کی تنبیہ اور رُوگردانی کو لائق گردن زنی سمجھا ہوتا تھا اب وہ خیال کسی کو نمازی نہیں بنا سکتا بلکہ وحشت پیدا کرتا ہے۔ اب دنیا کہتی ہے کہ کافر کی گردن مارنے سے کفر نہیں مرتا۔

علمائے دین کی تعظیم و تکریم دین کے وقار کے لیے لوازمات میں سے ہیں۔ کیونکہ سب کی نظریں اُن پر دین کے نمائندوں کی حیثیت سے پڑتی ہیں۔ لیکن اب علوم اس قدر وسیع ہو گئے ہیں کہ اُن کا علم و فضل بہت ہی محدود اور نامکمل نظر آ رہا ہے۔ وہ علم اقتصادیات کے ماہر نہیں

کہ معاشی مسائل پر حکم لگا سکیں۔ فنِ حرب کے ماہر نہیں کہ جنگ اور صلح کے متعلق رائے دے سکیں۔ علم سیاسیات کے ماہر نہیں کہ طرزِ حکومت اور طریقۂ انتظامِ ملکی میں سمجھداری کے ساتھ دخل دے سکیں۔ تاریخ، جغرافیہ، نفسیات، عمرانیات، بشریات، ادیانِ علم، جدید فلسفہ، جدید منطق، جدید سائنس اور فلکیات ان کے نصاب میں داخل نہیں۔ بلکہ تاریخِ تفسیر اور تاریخِ فقہ بھی ان کے نصاب میں شامل نہیں ہے۔ ان علوم اور مسائل کو وہ تعلیم یافتہ اصحاب جن کی گنتی علماء میں نہیں ہے اکثر علماء سے زیادہ جانتے ہیں۔ اس لیے جب علمائے دین تحکمانہ انداز سے اپنے فیصلے صادر کرتے ہیں تو ان کو سُن کر جدید تعلیم یافتہ لوگ دم بخود رہ جاتے ہیں اور وہ سارے مسائل جن پر صحیح اجتہاد درکار ہے 'مسلمانی درکتاب' کے مصداق ہو جاتے ہیں۔ پھر جدید تعلیم یافتہ لوگوں پر خفگی اور غصّہ شروع ہو جاتا ہے۔ ان کو مغرب زدہ، راحت طلب، نفس کا غلام اور بہت کچھ کہا جاتا ہے۔ یہ تعجب کی بات نہیں ہے کیونکہ ہر ملک میں قدیم طرزِ تعلیم کی خصوصیت یہی رہی ہے کہ جب کوئی شخص کسی بات کو تسلیم نہ کرے تو اُس پر غصّہ کیا جائے۔ تکلیف دہ سوالات کرنے والے کا منہ بند کر دیا جائے۔ ایسے سوالات کو اس طرح طے کر دیا جائے کہ ان کی آواز کسی کے کانوں تک پہنچ نہ سکے۔ اگر کسی سے غلطی ہو جائے تو اس کو ایسی سخت سزا دی جائے کہ وہ عمر بھر کے لیے بے کار ہو جائے۔ تعلیم و تربیت میں سخت گیری کا استعمال ہمارے قدماء پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ یہ رواج عام تھا۔ سختی تو درکنار تشدد کیا جاتا تھا۔ ہندوستان میں ایسے شودر کے کان میں پگھلا ہوا سیسہ ڈالا جاتا تھا جو کسی کو گیتا پڑھتے ہوئے سُن لیتا تھا۔ یہودیوں کی مذہبی سزائیں تو ایسی تھیں کہ آج کل اُن کے ذکر سے رونگٹے کھڑے ہو جاتے ہیں پہلے تعلیم و تربیت دینے اور ہم خیال بنانے کی تدبیر دھمکیاں اور سزائیں تھیں۔ مگر اب طریقۂ تعلیم بالکل بدل گیا ہے۔ مار پیٹ کے بجائے سہولت، ترغیب، اور نہ محسوس ہونے والے دباؤ سے تعلیم دی جاتی ہے۔ اپنا اعتبار قائم کر کے قوموں کے خیالات تک بدل دیے جاتے ہیں۔ ہمارے ہاں تبلیغ کا قدیم طریقہ ہی چلا آتا ہے۔ حالانکہ بقول Hitti مسلمانوں نے اسلام کی وہ مدد نہیں کی جو اسلام نے مسلمانوں کے آڑے وقت میں کی ہے۔

یہ محض واقعات کا بیان ہے۔ اس میں اس بات سے انکار نہیں ہے کہ اللہ تعالےٰ نے

جو سزائیں مقرر فرمائی ہیں ان کو دل سے تسلیم اور قبول کرنا جزوِ ایمان ہے۔ اس لیے یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے من و عن کیا احکام صادر فرمائے ہیں؟ وہ جو بھی ہیں اُس حد تک دم مارنے کی مجال نہیں ہے لیکن ان کے نفاذ کے لیے جو فقہی کمی یا زیادتی کی گئی ہے خواہ وہ احادیث کی تعبیر کی بنا پر ہے یا مصلحت کے تقاضے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں اُن میں تبدیلیاں کرنے کو اجتہادات کہنا چاہیئے اس لیے مزید اجتہادات اصل مقصد اور مفادِ دین کے لیے کرنا گناہ نہیں بلکہ کارِ ثواب ہوگا۔ مثلاً چور کی سزا کے متعلق اللہ کا حکم سورۂ نمبر ۵ المائدہ کی آیت نمبر ۳۸ میں یوں ہے کہ

"اور چور، خواہ عورت ہو یا مرد، دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ اُن کی کمائی کا بدلہ ہے اور اللہ کی طرف سے عبرت ناک سزا۔ اللہ کی قدرت سب پر غالب ہے اور وہ دانا و بینا ہے۔ جو ظلم کرنے کے بعد توبہ کرے اور اپنی اصلاح کرے تو اللہ کی نظرِ عنایت پھر اُس پر مائل ہو جائے گی۔ اللہ بہت درگزر کرنے والا اور رحم فرمانے والا ہے۔"

اس حکم کے نفاذ کی شرائط میں چور کے بالغ اور عاقل ہونے کی شرائط اجتہاد سے داخل کی گئی ہیں۔ یہ بھی شرط شامل کی گئی ہے کہ چوری کا مال مقررہ مقدار سے کم نہ ہو۔ کوئی وجہ نہیں کہ بموجب حکم خداوندی چور کو توبہ کرنے اور اپنی اصلاح کرنے کا پورا موقع نہ دیا جائے بلکہ اس میں اس کی مدد نہ کی جائے۔ ان سب رعایات کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے احکامِ سزا کے نفاذ میں نرمی برتنے کی جو ہدایات فرمائی ہیں وہ ایسے اُصول ہیں کہ انھیں اس زمانے میں اہتمام کے ساتھ پیشِ نظر رکھا جائے۔ یہ زمانہ ایسا ہے کہ مسلمان پسماندہ ہیں اور غیر مسلم دینِ اسلام کو جبر و ستم کا دین کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ "بو ئے خون آتی ہے اس قوم کے افسانوں سے"۔ ان کی ایسی باتیں سُن کر ہمارے نوجوان متاثر ہوتے ہیں۔ اب یہ بڑا ضروری کام ہے کہ حضرت عائشہ کی اس روایت کو جو سُنن ابو داؤد، سُنن نسائی اور جامع ترمذی میں درج ہے خوب یاد رکھیں:

"جہاں تک (صحیح طریقے سے) ہو سکے نفاذِ حدود سے مسلمانوں کو بچاؤ۔ کوئی صحیح راستہ اُس سے بچنے کا نکل سکتا ہو تو اس کو نکالو۔ امام (یا قاضی) کی ایسی غلطی جس سے ملزم کو معافی مل جائے اُس غلطی سے بہتر ہے جو سزا دینے میں اُس سے سرزد ہو!"[۲۳]

ہم یہ کیوں نہ تسلیم کریں کہ نفاذِ حدود کے متعلق یہی اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی پالیسی ہے؟ یہی دینی نظریہ ہے؟ اگر ان سب احکام کو مدِّنظر رکھا جائے تو اسلام کی سخت گیری کے سارے قصّے دروغ گوئی ثابت ہو جائیں گے اور ایسے مسلمانوں کی اُن آوازوں کا پورا پورا جواب ہو جائے گا جو کوڑوں کی سزا، ہاتھ کاٹنے کی سزا اور سنگساری کا تماشا دیکھنے کے شوق میں بلند کی جاتی ہیں۔ اب پھر دُنیا پر اسلام کے رحمتِ خدا ہونے کی حقیقت آشکار ہو جائے گی۔ خدا تعالیٰ کا یہ ارشاد جو سورۂ انعام کی آیت نمبر ۱۲ میں موجود ہے اہلِ دُنیا کے کانوں تک پہنچتا ہی نہیں حالانکہ اُن کے دِلوں میں اُترنا چاہیے کہ اللہ رحمٰن و رحیم ہے۔

جدید فقہ اور جدید علم الکلام کی ضرورت سے اسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا جس طرح جدید شبہات سے انکار کرنا ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانوی رح نے بھی ایک کتاب الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ کے نام سے تصنیف فرمائی ہے۔ اس نام کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب جدید شبہات کے دُور کرنے کے لیے آگاہی مہیا کرتی ہے۔ اس کتاب کی ایک اہمیت یہ ہے کہ یہ قدیم طرزِ خیال کی عکاسی کرتی ہے۔ اس لیے اس کے متعلق چند کلمات پیشِ خدمت ہیں:

کتاب کو شروع اس طرح فرمایا ہے کہ

"اس زمانے میں جو بعض مسلمانوں میں اندرونی دینی خرابیاں عقائد کی اور پھر اُس سے اعمال کی (برائیاں) پیدا ہو گئیں اور ہوتی جاتی ہیں ان کو دیکھ کر اس کی ضرورت اکثر زبانوں پر ہے کہ علمِ کلام جدید ہونا چاہیے۔ گو کہ

یہ مقولہ علمِ کلام کے اُصول پر نظر کرنے کے اعتبار سے خود متکلّم فیہ (یعنی قابلِ اعتراض) ہے کیونکہ وہ (قدیم) اُصول بالکل کافی وافی ہیں چنانچہ ان کو کام میں لانے کے وقت اہلِ علم کو اس کا اندازہ اور تجربہ علین الیقین کے درجہ میں ہو جاتا ہے۔ لیکن با عتبار تفریع (یعنی بطور علم کی ایک شاخ) کے اس کی (یعنی جدید علم کے مطالبہ کی) صحت مسلّم ہو سکتی ہے۔ مگر یہ جدید ہونا شبہات کے جدید ہونے سے ہُوا (ہے)۔" ۲۴ے

مولانا اشرف علی صاحب کا ارشاد سر آنکھوں پر۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ علمائے سابق غلطی پر تھے۔ وہ اپنے زمانہ اور تجربات کے عین مطابق تھے اور صحیح تھے۔ انھوں نے بھی اپنے حالات کے مطابق ضروری تبدیلیاں کر لی تھیں کیونکہ اُن کا زمانہ بھی اُن کے لیے عصرِ نو تھا، ہمارا زمانہ ہمارے لیے عصرِ نو ہے۔ فرق یہ ہے کہ یہ زمانہ، زمانۂ سلف سے اُن کے زمانہ کے مقابلہ میں بہت بدلا ہُوا ہے۔ ہم کو بھی بزبانِ اقبال کہنا ہے۔

از فریبِ عصرِ نو ہشیار باش
رہ فتد اے راہرو ہشیار باش

حکیم الاُمت کی مندرجہ بالا تحریر میں اس بات پر اصرار ہے کہ قدماء نے سب کچھ بتا دیا تھا اور سارے کام مکمل کر کے چھوڑے ہیں۔ اس سوال سے فی الوقت بحث نہیں ہے کہ قدماً نے جو کام کیے تھے ان کو اب بھی مکمل مانا جائے یا نہیں؟ وہ اب بھی مکمل ہی سہی حالانکہ اب بھی بہت سی اچھی اچھی تفاسیر اور احادیث کی کُتب لکھی جا رہی ہیں اور ضروریاتِ زمانہ کو پوری کر رہی ہیں۔ وہ بے کار نہیں ہیں۔ مولانا شبلی نعمانی نے اس ضرورت کے پیشِ نظر الکلام لکھی تھی جس کا ذکر آ چکا ہے، لیکن یہاں تو زیرِ نظر بات ہی اور ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک جدید علم کلام کی ضرورت تسلیم شدہ اُمر ہے تو اس کو پورا کرنا تو لازم ہے اور پورا بھی اس طرح کرنا ہے کہ جو لوگ پہلے سے عقیدت مند ہیں ان کے علاوہ ایسے اصحاب کو بھی جو

شبہات رکھنے والے ہیں اطمینان حاصل ہو جائے۔ اگر ایسا اطمینان پُرانی باتوں سے حاصل ہو جاتا تو مزید کوشش کی حاجت نہیں ہوتی۔ جب اُن سے اطمینان نہیں ہوا تو انھی کو دہرانے سے اطمینان کیونکر حاصل ہو سکتا ہے؟ وجہ یہ ہے کہ وہ زبان، وہ بیان، وہ خیال، وہ منطق، وہ مفروضات وہ مشاہدات اور وہ ہر ایک بات کو بلا تامل تسلیم کر لینے کی عادت اور خواہش، غرضیکہ بہت کچھ بدل چکا ہے۔ سچ تو یہ بھی ہے کہ اب علمائے دین کی طرف سے بھی پہلی سی شفقت نہیں ہے۔ جو اُن کا ہم خیال نہیں اس کو وہ جاہل اور دشمن سمجھتے ہیں اور دشمنوں کا سا ہی سلوک کرتے ہیں۔ مولانا اشرف علی تھانوی ؒ کی مذکورہ بالا کتاب کی شرح لکھنے والے بزرگ نے جدید تعلیم یافتہ حضرات پر جو لعن طعن کی ہے وہ بزرگانہ عنایت سے بہت بعید ہے لیکن شارح محترم جتنی جی چاہے سخت کلامی فرمالیں ان کا یہ خیال تو جدید تعلیم یافتہ اصحاب کے حلق سے نیچے نہیں اُترے گا کہ علماء کا قیاس کتاب اللہ کے ہم پلّہ ہے۔ محترم شارح فرماتے ہیں کہ:

"قیاس اور حدیث کا سلسلہ تو کتاب اللہ سے صرف ایک دو واسطہ سے ملا ہُوا ہے تو ان کے احکامات کو کتاب اللہ کے احکامات کہنے میں کیا تعجب کی گنجائش ہے۔ بلا تردّد سب کو کتاب اللہ کے احکامات کہہ سکتے ہیں۔ علماء اسلام نے ان سب احکام کو جمع کر دیا ہے اور اس کا نام علمِ فقہ رکھا ہے۔" ۲۵ے

مندرجہ بالا اجتہاد کے الفاظ حکیم الاُمت کے نہیں ہیں بلکہ ان کی کتاب کے شارح کے ہیں۔ ان میں جو مبالغہ ہے اُس کے ذمّہ دار حکیم الاُمت نہیں ہیں اُن الفاظ پر غور فرمائیے اور ملاحظہ کیجیے کہ زیرِ نظر مضمون میں اُوپر جو بیان گزر چکا ہے کہ زمانہ سلف میں کلام اللہ سے براہِ راست استنباطات کیے جاتے تھے۔ اس کے بعد احادیثِ نبیؐ سے کیے جانے لگے، اور اب محض فقہ پر انحصار ہے وہ خود محترم شارح کے مندرجہ بالا الفاظ سے کس قدر بڑی حد تک ثابت ہے اُن بزرگ کے نزدیک حدیث تو حدیث قیاس بھی کتاب اللہ کے احکامات کے برابر ہیں۔ اگر قیاس خود مثلِ کلام اللہ ہو تو خاکم بدہن پھر قرآن کریم کی علیحدہ ضرورت کیا ہے؟

اجتہادات سے کیا اجتہادات ہوں گے۔ جب اُس چشمہ تک براہِ راست رسائی نہیں رہی جو کلام اللہ ہے اور ہر حسن و کمال کا سرچشمہ ہے تو اس صورت میں یہ کہنا درست ہی تھا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہے۔ چنانچہ یہی سنتے بھی ہیں۔ اگر قیاس کو کلام اللہ کا مرتبہ دے دیا جائے تو اس صورت میں اجتہاد کا لامحالہ خاتمہ ہی ہے۔ غور و فکر، سوچنا سمجھنا، سب بالائے طاق رکھا رہ جائے گا۔ کیونکہ فقہ تو ہر فرقے کا علیحدہ اپنا ضابطہ یا دستور ہے۔ اگر ہر فرقے کے لیے احکامِ الٰہی براہِ راست ان کے بزرگوں سے حاصل ہو گئے تو پھر سارے مسلمانوں کا ایک اسلام پر متحد ہو جانے کا سوال ہی نہیں اُٹھ سکتا۔ یہ خلیجیں تو بڑھتی ہی جائیں گی کیونکہ ہر فرقے کے لیے ضروری ہے کہ دوسرے فرقے کا مقابلہ کرنے کے لیے اور اپنی حفاظت کی خاطر تنگ نظری، سخت کلامی، اور سخت برتاؤ اختیار کرے۔ اس طرح خُدا کی رحمت جو دینِ واحد کی صورت میں نسلِ انسانی پر نازل ہوئی تھی مسلمانوں کی زندگیوں میں کیونکر نظر آئے گی؟ موجودہ افتراق بہت بڑا خطرہ ہے اور اس قسم کے جو خطرات راہِ اُمت میں درپیش ہیں اُن کے تدارک کا ذریعہ بھی اجتہاد ہے۔ اجتہاد بھی کتنا بڑا اجتہاد! ایسا اجتہاد جو اللہ تبارک تعالیٰ کی خالص محبت کے ذریعے افتراق کی ساری دیواروں کو ڈھا دے۔ مسلمانوں کے اجتہاد کا راز اس میں ہے کہ سب ایک خُدا، ایک رسولؐ، ایک قرآن، خدا کی بندگی اور روزِ حساب کو مانتے ہیں۔ اس سے نیچے جتنی سیڑھیاں اُترا جائے گا اور اُن کو اہمیت دی جائے گی اتنا ہی افتراق بڑھتا جائے گا۔

خلاصۂ کلام

مندرجہ بالا گزارشات کا مزید خلاصہ یہ ہے کہ اجتہاد کا دروازہ خود خدائے عزّوجل نے کلامِ پاک کے احکامات کے ذریعہ کھولا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی راہ کو اختیار فرما کر اُمت کی رہبری کی ہے۔ وہ دروازہ کوئی انسان یا گروہ بند نہیں کر سکتا۔ اور وہ درحقیقت بند بھی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اصحاب بھی اُس میں سے گزر رہے ہیں جو اس کے سامنے کھڑے ہو کر اس کے بند ہونے کا اعلان کر رہے ہیں۔ البتہ اس کے استعمال کو کچھ غلط اور کچھ صحیح خطرات کے مدِ نظر آگے بڑھنے کے بجائے پیچھے ہٹنے کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ ہر نئی چیز کو چھوتے ہی

حرام کہہ دیتے ہیں۔ خواہ وہ لاؤڈ اسپیکر ہو یا ٹیلی وژن ہو۔ یہ بھی درحقیقت اجتہادات ہی ہیں۔ البتہ یہ طریقہ پیٹھ پھیر کر اجتہاد کے دروازہ میں سے گزرنے کے مصداق ہے۔ یہ طریقے سراسر نقصان پہنچا رہے ہیں۔ نئے کوائف کے لیے نئے اجتہادات کی شدید ضرورت ہے۔ اس کام کے لیے دُنیا کے جدید علوم اور وسیع النظری درکار ہے تاکہ مسلمانانِ عالم ایک ہو کر آگے بڑھیں اور دُنیا کی قیادت حاصل کریں۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ شاہ ولی اللہؒ، حجۃ اللہ البالغہ "اُردو ترجمہ" مولانا عبدالرحیم، قومی کتب خانہ لاہور، سنہ ۱۹۵۳ء، جلد اوّل صفحہ نمبر ۴۰۔

۲۔ محمد حسین ہیکل، عمرؓ فاروقِ اعظم "اُردو ترجمہ" حبیب اشعر، مکتبہ جدید لاہور، ۱۹۵۹ء، صفحہ نمبر ۶۷۳۔

۳۔ خالد انصاری بھوپالی، اجتہاد، علوی برقی پریس بھوپال، سنہ ۱۹۵۱ء، صفحہ نمبر ۱۵-۱۲۔

۴۔ ڈاکٹر مصطفےٰ سباعی، حدیثِ رسول کا تشریعی مقام، ملک برادرز پبلشرز لائل پور، سنہ ۱۹۷۱ء، صفحہ نمبر ۱۲۶۔

۵۔ احادیث کی کتاب موسومہ "مصنف عبدالرزاق" جلد نمبر ۱۰، صفحہ نمبر ۲۴۳-۲۴۲، مطابع دارالقلم، بیروت، مطبوعہ سنہ ۱۹۷۲ء، یہ کتاب دوسری صدی کے آخر میں تالیف کی گئی۔ کل گیارہ جلدیں ہیں جو حال میں نئے سرے سے طبع کی گئی ہیں۔

۶۔ علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، مدینہ پبلشنگ کمپنی کراچی، سنہ ۱۹۷۰ء، صفحہ نمبر ۵۵۴-۵۵۵۔

۷۔ ڈاکٹر صبحی صالح، علوم الحدیث، ملک سنز پبلشرز فیصل آباد، سنہ ۱۹۸۱ء، صفحہ نمبر ۵۹۔

۸۔ علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، سنہ ۱۹۷۰ء، صفحہ نمبر ۵۲۱-۵۲۰۔

۹۔ اُستاذ محمد ابو زہرہ، تاریخ حدیث و محدثین مترجمہ غلام احمد حریری، ناشران قرآن لمیٹڈ لاہور، سنہ ۱۹۵۹ء، صفحہ نمبر ۱۰۷-۱۰۶۔

۱۰۔ علامہ شیخ محمد خضری بک، تاریخ تشریع الاسلامی (تاریخ فقہ) ترجمہ مولانا محمد تقی عثمانی و حبیب احمد ہاشمی، دارالاشاعت، کراچی، سنہ ۱۹۶۷ء، صفحہ نمبر ۱۹۳-۱۹۲۔

۱۱۔ ـــــ ایضاً ـــــ، صفحہ نمبر ۱۹۴۔

۱۲۔ ڈاکٹر صبحی صالح، علوم الحدیث، ملک سنز پبلشرز، فیصل آباد، سنہ ۱۹۸۱ء، صفحہ نمبر ۸۰۔

۱۳۔ علامہ جلال الدین السیوطی، تاریخ الخلفاء، مترجمہ اقبال الدین احمد، نفیس اکیڈمی، کراچی، سنہ ۱۹۶۳ء، صفحہ ؟

۱۴۔ علامہ شیخ محمد خضری بک، تاریخ تشریع الاسلامی (تاریخ فقہ) ترجمہ مولانا محمد تقی عثمانی و حبیب احمد ہاشمی، دارالاشاعت، کراچی، سنہ ۱۹۶۷ء، صفحہ نمبر ۲۰۶۔

۱۵۔ مولانا قاری محمد طیب صاحب، اجتہاد اور تقلید، ادارۂ اسلامیات لاہور، سنہ ۱۹۶۷ء، صفحہ نمبر ۸۵-۸۶۔

۱۶۔ ابوالاعلیٰ مودودی صاحب، تفہیم القرآن، جلد اول، مکتبہ تعمیر انسانیت لاہور، صفحہ نمبر ۲۷۳-۲۷۴۔

۱۷۔ خالد انصاری بھوپالی، اجتہاد، علوی برقی پریس بھوپال، سنہ ۱۹۵۱ء، صفحہ نمبر ۸۲۔

۱۸۔ ـــــ ایضاً ـــــ صفحہ نمبر ۸۱۔

19. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. 'Ethics and Morality' (Muslim) Vol. V, p. 503. ۱۹۔

20. Brierby, John E.C and David Rene, *Major Legal Systems of the World Today*, London, 1948, p. 388. ۲۰۔

21. *Ibid*., p. 260. ۲۱۔

۲۲۔ حضرت علامہ شبلی نعمانی، الکلام، مکتبہ معین الادب، سنہ ۱۹۵۲ء، صفحہ نمبر ۱۷۔

۲۳۔ سنن ابوداؤد، سنن نسائی، جامع ترمذی (کتاب الحدود)۔

۲۴۔ حضرت مولانا اشرف علی تھانوی صاحبؒ، اسلام اور عقلیات (اصل نام الانتباہات المفیدہ عن الاشتباہات الجدیدہ)، ادارۂ تالیفات اشرفیہ جامعہ اشرفیہ لاہور، سنہ ۱۹۶۷ء، صفحہ نمبر ۱۵۔

۲۵۔ ـــــ ایضاً ـــــ حصہ دوم، صفحہ نمبر ۱۔

ڈاکٹر منظور احمد

خدا، خودی، زمان و مکان

خدا، خودی، زمان و مکان چار مختلف تصورات ہیں جن پر علیحدہ علیحدہ سیر حاصل بحث ہو سکتی ہے۔ فلسفہ جدید اور قدیم میں یہ چاروں تصورات فکر کے اہم موضوعات رہے ہیں اور ان میں ہر ایک پر مختلف نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ اس لیے ان چاروں تصورات پر ایک مضمون میں بحث کرنا فلسفہ کے مختلف وسیع مسائل پر اظہارِ خیال کرنے کی کوشش کرنا ہے، جو ظاہر ہے کسی صورت میں سیر حاصل نہیں ہو سکتی۔ لیکن اس مسئلہ کا ایک بہتر پہلو یہ ہے کہ اقبال کے فلسفہ میں یہ سارے تصورات ایک ہی موضوع کے ذیل میں آتے ہیں، اور ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔ اس لیے فی الواقعہ اقبال کے حوالہ سے ان میں سے کسی ایک تصور پر دوسرے کے حوالے کے بغیر بحث ناممکن ہے۔ ان تصورات کا یہ ربط باہمی ان پر ایک ساتھ گفتگو کو ممکن بھی بناتا ہے، اور ہر تصور کی تفہیم میں مدد بھی دیتا ہے۔ ان چاروں میں کسی ایک سے گفتگو کی ابتدا کی جا سکتی ہے۔ اور باقی تصورات اس کے ذیل، زیرِ بحث آ سکتے ہیں۔ اس مضمون میں میں خدا کے مسئلہ پر بحث کی ابتدا کرنا چاہتا ہوں۔ یہ تصور کلیدی تصور ہے اور اس کے ذیل میں خودی، زمان اور مکان کے مفاہیم سمجھ میں آ سکتے ہیں۔

وجودِ خدا کا مسئلہ مذہب اور فلسفۂ جدید و قدیم کا ایک اہم مسئلہ رہا ہے۔ اس مسئلہ پر علی الاطلاق بات کرنا مشکل ہے اس لیے کہ خدا کی کوئی ایسی تعریف ممکن نہیں ہے جو ان تمام معانی پر محیط ہو، جن پر یہ لفظ مختلف مذاہب اور نظامہائے فکر میں بولا جاتا ہے۔ یہ کہنا کہ خدا وہ مافوق الانسان، مافوق الفطرت ہستی ہے جو کائنات کو چلاتی ہے، اس لیے درست نہ ہوگا کہ رومی شہنشاہوں کو دیوتا سمجھ کر ان کی عبادت کی جاتی رہی ہے۔ رہی مافوق الفطرت

کی بات تو اسپنوزا کا نقطۂ نظر جو خدا کو خودِ فطرت کے ہم معنی قرار دیتا ہے، اس تعریف پر پورا نہیں اُترتا۔ رہا کائنات کو چلانے کا مسئلہ تو ابیقوری فلسفہ اس کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کہ خدا، انسانی معاملات پر اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس لیے خدا کی یہ تعریف، اگرچہ بڑی حد تک تسلیم کی جاتی ہے لیکن تصوّرِ خدا کے معنوں پر عالمگیر طور پر محیط نہیں ہے۔

اقبال کے لیے تصورِ خدا کا مسئلہ بنیادی طور پر فلسفہ کا نہیں مذہب کا مسئلہ ہے، جس کے لیے فلسفہ سے مدد بہم پہنچائی جا سکتی ہے اور مذہب میں بھی اسلام کا مسئلہ، جو اپنی روایت میں عیسوی اور موسوی ہے۔ وہ تمام تصورات، جو ان مذاہب کے دائرہ سے خارج ہیں، مثلاً ہندو اور بدھ تصورات، وہ بعض اوقات دلیل کی مدد سے اور بعض اوقات بے دلیل خارج از بحث قرار پاتے ہیں۔

موسوی، عیسوی اور اسلامی روایت میں تصورِ خدا کے مسئلہ سے مندرجہ ذیل عنوانات وابستہ رہے ہیں۔

۱۔ ذات اور صفات کا مسئلہ۔

۲۔ خدا کی تنزیہہ اور تشبیہہ کا مسئلہ۔

۳۔ لامحدود اور محدود ہونے کا مسئلہ۔

۴۔ علمِ الٰہی کا مسئلہ۔

۵۔ مسئلۂ خلق۔

۶۔ ارادہ اور قدرت کا مسئلہ۔

۷۔ خدا کے تشخص کا مسئلہ۔

۸۔ وجودِ خدا کے علم کے ذرائع کا مسئلہ۔

یہ عنوانات بلا کسی ترتیب کے میں نے بیان کر دیے ہیں۔ اقبال کے ہاں بحث کا آغاز علمیاتی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجودِ خدا کے علم کے بارے میں فلسفۂ مذہب میں تین آرا ملتی ہیں: اوّل یہ کہ وجودِ الٰہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحیِ الٰہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی یا صوفیانہ وجدان، جس کو عموماً religious experience

کہتے ہیں) اس علم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطۂ نظر بھی ملتا ہے، اور وہ یہ ہے کہ علمِ وجودِ خدا ناممکن ہے اور علمیاتی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطۂ نظر، جو نسبتاً انتہا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔ آخری دونوں نقطہ ہائے نظر فی الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم اس مسئلہ سے اس وقت اقبال کے حوالے سے بات کر رہے ہیں، اور اقبال اس کلیہ سے اپنے فلسفہ کی ابتدا کرتے ہیں کہ خدا ہے ——— اور سوال اس کلیہ کے رد کا نہیں، بلکہ اس صداقت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

تاریخِ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ عقل، وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ آگسٹین افلاطونی روایت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے، صداقتِ جاوداں کی شریک و سہیم ہے۔ اکثر فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت بھی کیا جا سکتا ہے۔ یہ ثبوت یا دلائل دو قسموں میں بانٹے جا سکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔ دوسری قسم ان دلائل کی ہے جو انسان کے محدود اور بعد تجربی علم سے ابتدا کر کے بالآخر وجودِ خدا تک پہنچنا چاہتے ہیں۔ پہلی قسم کے دلائل کی مثال وہ ثبوت ہے جس کو عام طور پر وجودیاتی دلیل کہتے ہیں۔ (ontological argument) جس کو اولاً سینٹ انسلم نے استعمال کیا اور بعد میں فرانسیسی مفکر ڈیکارٹ نے اس کو تھوڑے سے اختلاف سے لیکن زیادہ واضح انداز میں بیان کیا۔ سینٹ انسلم نے اس کو جس طرح بیان کیا وہ یہ ہے کہ خدا کا تصور ایک ایسا تصور ہے جس سے عظیم تر تصور ممکن نہیں ہے۔ اب ایک تصور جو وجود رکھتا ہو، یقیناً اس تصور سے عظیم تر ہوگا جو وجود نہ رکھتا ہو اور محض خیالی ہو۔ اس لیے خدا محض تصور نہیں وجود بھی رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں تصورِ خدا میں، اس کے وجود کا تصور شامل ہے، ورنہ وہ تصورِ خدا کا تصور نہیں ہوگا۔ ثبوتِ وجودِ خدا کی یہ قسم مذہبی علما اور فلسفیوں، خاص طور پر سینٹ تھامس

اکویناس اور کانٹ کی تنقید کا ہدف بنی جس کے بعد اس دلیل کو دنیائے فکر میں تسلیم نہیں کیا جاتا۔ بعد تجربی دلائل کو خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس نے منضبط کیا۔ اس نے وجودِ خدا کے پانچ دلائل بیان کیے جو حرکت' (motion) علیت' (causality) امکان (contingency) 'اضافی کمال' (relative perfection) اور نظم' (design) پر مبنی تھے۔ حرکت، علیت، اضافی کمال کے دلائل اس دلیل کی مختلف شکلیں ہیں جس کو عام طور پر کونیاتی دلیل (consmological argument) کہا جاتا ہے جو عملاً یہ ہے کہ کائنات کے تمام مظاہر ایک واجب الوجود کے ہونے پر موقوف ہیں۔

کانٹ نے ایسے تمام دلائل کو رد کر دیا جو تاملاتی یا نظری عقل پر مبنی ہوں۔ البتہ اس نے عقلِ تجربی (practical reason) کی بنیاد پر خدا اور آخرت دونوں تصورات کو مسلمات کے طور پر تسلیم کیا ہے لیکن پہلی جنگِ عظیم کے بعد سے فطری الٰہیات (nat-ural theology) دو طرفہ حملوں کی زد میں آئی۔ ایک طرف کارل بارتھ (Karl Barth) اور رائنہولڈ نبہوئر (Reinhold Nibuhr) اور ایمیل برونر (Emil Brunner) نے خدا کی تنزیہی حیثیت پر اصرار کیا، دوسری طرف ویانا سرکل (Vienna Circle) کے فلسفیوں اور ان کے ہم خیالوں نے مابعد الطبیعات کے امکان کو بھی رد کر دیا۔ لیکن اس کے باوجود بیسویں صدی میں اکثر فلسفی، خصوصاً رومن کیتھولک عیسائی جو سینٹ تھامس اکویناس کے پیرو تھے اس بات پر یقین رکھتے تھے کہ وجودِ خدا کے' بعد تجربی دلائل کو قابلِ قبول بنایا جا سکتا ہے۔

تھامس اکویناس نے البتہ اس بات کو قبول کیا کہ وجودِ خدا کے فطری علم کے ساتھ ہی اس کے وجود کا علم وحی کے ذریعے بھی ہوتا ہے جو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ ملتی ہے لیکن صرف اہلِ ایمان اس سے فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لاک نے اپنی کتاب (Essays Concerning Human Nature Book 4 Chap 8) میں اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ وجودِ خدا کا علم ہم کو فطرت کے راستے حاصل ہو سکتا ہے، لیکن یہ علم کہ وہ ایک میں تین ہے' صرف وحی سے حاصل ہوتا ہے۔ اگرچہ اپنی کتاب

(reasonableness of Christianity) میں اس نے یہ کہنے کی بھی کوشش کی ہے کہ وحی الٰہیات اور اخلاق سے متعلق ان ہی باتوں کا اعادہ کرتی ہے جن کا علم ہمیں فطری مذہب دیتا ہے۔ ہیگل کے متبعین نے وحی کے مافوق الفطری ہونے سے بھی انکار کر دیا اور عیسیٰ علیہ السلام کو انسانوں کے مابین مطلق کی ایک اعلیٰ ترین 'مثل' کی حیثیت سے پیش کیا۔

افلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علما نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقتِ الٰہی کا راست علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لیے' چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو' ممکن ہے' اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں' تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں' انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتۂ عشق مستقل طور پہ قائم رہتا ہے۔

تصورِ خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں اقبال نے اپنا نقطۂ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا اقبال کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات سے تہہ در تہہ (manifold) اضافتوں (رشتوں) کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے [۱] دوسرے الفاظ میں انسان' کائنات' اور خدا' اسلام میں تصورِ مذہب کی وہ تکون ہے جن کے تعلق کو سمجھے بغیر' ان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جا سکتی۔

یہ کائنات اقبال کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو لعب نہیں ہے' جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے' جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویا نئی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پُراسرار حرکت اور تشویق زمانہ کا یہ بے آواز بہاؤ' ہماری بشری نظروں سے' وقت کے گزرنے اور دن رات کے آگے جانے میں نظر آتا ہے' جس کو قرآن آیاتِ الٰہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان و مکان کی یہ نہایت اپنے اندر اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پہ مسخر کر لے۔[۲]

انسان، اقبال کے نزدیک اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے، جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لیے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہا لامحدود ہے، اور حقیقت کا (وجود) ایک ابدی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔

کائنات کی حرکت میں لگا ہے اس کے قدم بہ قدم چلنا، اور لگا ہے خود اپنی اور کائنات کی تقدیر خلق کرنا، انسان کا کام ہے۔

خدا، خودی، زمان و مکان کی بحث، اسی تکون سے متعلق ہے جو اقبال کے ہاں خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے اقبال، جیسا میں نے پہلے عرض کیا، علمیاتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمیاتی مسئلہ یہ ہے کہ میں کیا ہوں، یعنی انسان کیا ہے؟ یہ کائنات کیا ہے؟ اور خدا کیا ہے؟ ان سوالوں کا جواب، ظاہر ہے کہ سیدھے سادے انداز میں دینا ممکن نہیں ہے۔ میں کوئی "شے" نہیں ہوں جس کی طرف "اشارہ" کر کے یہ بتایا جا سکے کہ یہ "میں" ہوں۔ اسی طرح کائنات میں بھی کسی شے کی طرف اشارہ کر کے یہ نہیں بتایا جا سکتا کہ یہ کائنات ہے اور خدا کے بارے میں تو اس حد تک بھی اشارہ ناممکن ہے جس حد تک کائنات، یا انسان کے بارے میں ہم کرتے ہیں۔ علمیاتی طریقہ سے تو ہمیں کائنات سے ابتدا کرنی چاہیے، پھر انسان سے اور پھر خدا سے، لیکن شاید منطقی طور پر انسان کے اپنے تجربات، یا وجدان سے ابتدا کرنا زیادہ صحیح ہو اس لیے کہ کائنات کا علم بھی، بہرصورت انسانی تجربہ کی ہی ایک شکل ہے۔ اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ فی الوقت اس پہ اکتفا کیجیے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ ایک حسّی سطح، جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیا کے وجود سے مطلع ہوتے ہیں۔ یہ سطح غیر حقیقی نہیں ہوتی، لیکن اس سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان، یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تجربہ 'وقوفی' ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان احکام لگا

سکتا ہے۔ یہ بات کہ خدا ہے، اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قضیاتی شکل میں کرتا ہے۔ اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لیے وہ تمام عقلی دلائل اس لیے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل، انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو۔

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے۔ فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیا پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک دروني قوت ہے، جو مادّہ (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔ فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے۔ یہ دونوں بنیادی طور پہ ایک ہیں۔

یہ بات بنیادی طور پہ ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن اقبال نے اس بات کو آگے بڑھانے کے لیے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا ان میں برکلے، وہائٹ ہیڈ، برگساں بھی شامل ہیں۔ میری دانست میں اگر بات، صرف اس دعویٰ پہ اور پھر اس کی اندرونی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوتا۔ ہیگل، برکلے اور وہائٹ ہیڈ برٹرینڈ رسل اور برگساں کے فلسفے مسئلے کی تفہیم میں ممد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں، اس لیے کہ ان میں ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوی دلیل موجود ہے، جو اقبال نہیں کہہ رہے۔ اس لیے اگر ان کے حوالہ سے بات کی جائے گی تو پھر ان کے اپنے نتائج کو قوی تر دلیلوں کی بنیاد پہ ماننا لازم آئے گا۔

یہ بات تو ایک جملہ معترضہ کے طور پہ درمیان میں آگئی۔ انسانی تجربہ جو اقبال کے نزدیک حقیقت کے انکشاف کا ذریعہ ہے چند نتائج تک پہنچاتا ہے جو درج ذیل ہیں۔

۱۔ حقیقت کی اصلیت رُوحانی ہے۔
۲۔ اشیاء کی حقیقت یہ نہیں کہ وہ مکان میں موجود جواہر ہیں۔
۳۔ مکان، مادہ پر منحصر ہے۔
۴۔ زمانہ حقیقی ہے، اور وہ ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ کائنات تکمیل شدہ اشیاء کا نام نہیں ہے بلکہ زمانہ میں امکانات کے اظہار کا نام ہے۔
۵۔ عاقل انا کے لیے زمانہ ایک واحد حال ہے، جبکہ فاعل انا کے لیے لمحات، تسبیح

کے دانوں کی طرح ایک رشتہ میں پروئے ہوتے ہیں۔ اس کو ہماری فہمِ عام وقت کہتی ہے۔ انسانی تجربہ کے یہ نتائج ذرا وضاحت طلب ہیں۔ لیکن ان کی تفصیل کو چھوڑ کر میں ان انکشافات سے پیدا شدہ نقطۂ نظر کو واضح کرنا چاہتا ہوں۔ جو اقبال کے فلسفہ کا مرکزی خیال ہے:

و۔ مابعد الطبیعات کی تاریخ میں مادیت اور تصوریت کے دونوں نقطہ ہائے نظر موجود رہے ہیں اور ہیں۔ ایک کا کہنا ہے کہ حقیقت کی اصلیت، مادی ہے اور دوسرے کا کہنا ہے کہ اس کی اصلیت، ذہنی، روحانی، یا تصوراتی ہے۔ مادیت کا کوئی ایک فلسفہ نہیں ہے، اور نہ تصوریت کا۔ آخر الذکر کو عموماً مذہب کی حمایت حاصل رہی ہے اور یہ خود بھی مذہبی تصوریت کا حامی رہا ہے اس لیے کہ مذہب عام طور پر مادیت سے ماورا حقیقتوں پر ایمان لانے کا مطالبہ کرتا ہے، اور تصوریت ان حقیقتوں کو چاہے وہ لازماً مذہب سے تعلق نہ رکھتی ہوں عقلی طور پر ثابت کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

اقبال کا فلسفہ بھی بنیادی طور پر فلسفۂ مذہب ہے۔ اس لیے لازماً اس کا جھکاؤ اس فلسفہ کی طرف ہوگا جو کسی نہ کسی نوع تصوریت سے قریب ہو، اگرچہ معروف معنوں میں تصوریت نہ ہو، اقبال کا یہ ادعا کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے۔ اس کو فلسفہ تصوریت کے زمرہ میں شامل کرتا ہے۔

ب: اقبال کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز، فکر اور وجود کا روحانی تعلق ہے۔ یہ بھی اس فکر کو تصوریت سے ملاتا ہے، خاص طور پر ہیگل کے فلسفہ سے۔ اس کا تذکرہ میں پہلے کر چکا ہوں۔

ج: اقبال کے فلسفہ روحانیت کا تیسرا جز انسانی شعور کی حقیقت ہے جو ایک حرکی اصول ہے اور درون سے عالمِ خارج پر اثر انداز ہوتا ہے اور کسی طور یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس عالمِ خارج کا خالق ہے۔ اقبال اس شعور کے تشخص کو خودی کہتے ہیں، جو شعوری حالتوں کی وحدت کا نام ہے۔[۶]

یہ وحدت ایک عضوی وحدت ہے۔ جو مثلاً کسی مادی شے میں صفات کی وحدت

سے مختلف ہے۔ مادی وحدت کسی مکان میں موجود ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف خودی کی وحدت کسی مکان سے مقید نہیں ہے۔ اور اگرچہ، مادی وحدت اور خودی کی وحدت دونوں زمانہ سے متعلق ہوتی ہیں، لیکن خودی کے وقت کا پھیلاؤ، مادی اشیاء کے وقتی پھیلاؤ سے بنیادی طور پر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مادی واقعہ، یا شے کا دورانیہ، مکان میں ایک حقیقت، یا واقعہ کی صورت میں دکھائی دیتا ہے لیکن خودی کا دورانیہ خود اپنے مرکز میں ایک بے مثل طریقہ پر، ماضی اور مستقبل سے پیوست ہے۔ ایک مادی واقعہ پر ایسے نشان تو نظر آ سکتے ہیں جو یہ بتلاتے ہوں کہ یہ زمانہ کے دور سے گزرا ہے لیکن یہ نشان محض زمانہ کی علامت ہوتے ہیں اور خود زمانہ کی حقیقت نہیں، حقیقی زمانہ، یا مرور صرف خودی کی شان ہے۔[۷]

د: خودی کی وحدت کا ایک خصوصی پہلو اس کی فردیت (privacy) ہے جو خودی کی وحدت کے بے مثل ہونے کی علامت ہے۔ اس فردیت کا مفہوم، اقبال کے نزدیک یہ ہے کہ جب تک کوئی واقعہ، کوئی حکم، کوئی احساس، یا کوئی استخراج، میرے تجربہ کا جز نہیں بنے گا، وہ میرے لیے بے معنی رہے گا۔ (یہ فلسفہ بیسویں صدی کے اس تجزیاتی فلسفہ سے مختلف ہے جہاں (privacy) کا مفہوم اس کے برعکس سمجھا جاتا ہے)۔ یہ بات کہ "تمام بشر فانی ہیں" میرے علم کا ایک جز ہے اور یہ بات کہ "سقراط ایک بشر ہے" آپ کے علم کا۔ تو میں ان دونوں سے اس وقت تک یہ نتیجہ نہیں نکال سکتا کہ سقراط فانی ہے جب تک کہ "سقراط ایک بشر ہے" بھی، میرے علم کا ایک جز نہ بن جائے۔ یہی حال میری خوشیوں، میری تکلیفوں، میری خواہشوں، محبتوں اور نفرتوں کا ہے۔ جب تک میری زندگی میں، میرے تجربے کی حیثیت سے یہ احساسات داخل نہیں ہوتے، میرے لیے یہ بے معنی الفاظ ہیں جن کے مفہوم سے میں شناسا نہیں ہو سکتا۔ خدا خود میری جگہ محسوس کر سکتا ہے، نہ حکم لگا سکتا ہے، اور نہ مختلف راستوں میں کسی راستے کا انتخاب کر سکتا ہے۔[۸] یہ سب کام میری خودی سے متعلق ہیں، اور میرا ذاتی استحقاق:

اسلامی فلسفہ اور مغربی فلسفہ میں روح، یا ذات کے حوالے سے جو بحث ملتی ہے اس میں عام طور پر روح، یا ذات ایک جوہر قرار دیا ہے جو مادہ سے مختلف ہے اور اپنا آزاد وجود رکھتا ہے۔ شعوری حالتیں، اس جوہر کی، اسی طرح

صفات ہیں جس طرح اشیاء میں، رنگ، لمس، شکل، ذائقہ، وغیرہ مادی جوہر کی صفات ہوتی ہیں۔ اقبال ذات کے اس تصور کی نفی کرتا ہے۔ اور کانٹ کی طرح اس کا خیال بھی یہی ہے کہ ذات کے اس تصور سے نہ تو ہمارا حیات مابعد کا مسئلہ حل ہوتا ہے، اور نہ مابعد الطبعیاتی نقطۂ نظر سے یہ تصور ہمارے منطقی تضادات اور استبعادات کو حل کرتا ہے۔ ہیوم کی مانند، اقبال اس کا قائل ہے کہ ہمارے شعوری تجربہ میں اس قسم کے جوہر کا کوئی پتا نہیں چلتا۔

ر۔ ذات، یا خودی کی ماہیت کیا ہے؟ اس کے جاننے کا واحد ذریعہ ہمارا شعوری تجربہ، اور احساس ہے۔ ولیم جیمس، شعور کو خیال کا ایک دھارا قرار دیتا ہے، جس میں ہر شعوری حالت، اپنے پیشرو شعوری حالت کو اُچک لیتی ہے، یا ایک دوسرے میں زنجیر کی مانند پیوست ہو جاتی ہے۔ اس پیوستگی کے نتیجہ میں ہمارا احساس ذات پیدا ہے، اور ہم اپنے کو ایک وحدت تصور کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ تصور، اگرچہ انوکھا تصور ہے، لیکن ہمارے شعور کا صحیح نمائندہ نہیں ہے۔ جیمس کا تصور ہمارے شعوری احساس کے ایک مستقل جزو کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ خودی یا تصورِ ذات، شعوری حالتوں کی پیوستگی کے نتیجہ میں پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ان حالتوں کے احساس کا ایک مستقل جزو ہوتا ہے۔ ہم اپنے ذہنی اعمال میں، جن کو ہم ادراک، تصدیق اور ارادہ کہتے ہیں، اس جز کا احساس کرتے ہیں، جو اُن تمام اعمال میں ایک رہنما قوت کے طور پر کام کرتا ہے۔ اسی رہنما قوت کا نام خودی یا ذات ہے۔ (یہ امر توجہ طلب ہے، بادی النظر میں جیمس کی بات زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے اور شعوری احساس کی بہتر نمائندگی کرتی ہے)۔ اقبال اپنے نقطۂ نظر کی دلیل، قرآن سے پیش کرتے ہیں، جہاں رُوح کو امر ربی کہا گیا ہے، اور ایک دوسری جگہ، خدا کا کام خلق اور امر دونوں بتلایا گیا ہے۔ اقبال قرآنی الفاظ سے دو معنی اخذ کرتے ہیں، اولاً یہ کہ خودی کی ماہیت ایک سمتِ متعین میں ایک قوت محرکہ کی سی ہے۔ (directive energy) اور ثانیاً یہ کہ یہ قوت محرکہ ایک متشخص حقیقت ہے، جو اپنی انفرادیت اور تعین رکھتی ہے۔

ز۔ یہی متشخص، منفرد، قوتِ محرکہ "میں" "خودی" "ذات" یا "انا" ہے۔ یہی میرے وجود کی حقیقت ہے۔ اس کو آپ زمانی لمحات میں، یکے بعد دیگرے، احساسات کی شکل

میں نہیں پا سکتے، نہ اس کو مکان میں کسی شے کی صورت دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ تو میرا ارادہ، میرے احکام، میری تمنائیں، اور میرے ادراک کی تعبیر، تفہیم، اور تشخص ہے۔ [9]

ح۔ یہ خودی زمان و مکان میں کس طرح ظاہر ہوتی ہے؟ اس راز سے بھی قرآن ہی پردہ اُٹھاتا ہے کہ انسان کو مٹی سے پیدا کیا اور پھر فطری پیدائش کے سلسلے کی آخری کڑی، ایک خصوصی نشاۃ ہے (انشاناہُ خلقاً آخر) جو انسان کی ذات کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے [10]۔ اس آخری سلسلے سے پہلے کے تمام مرحلے بھی ذوات کی معرفت طے ہوتے ہیں، جن کا مرتبہ خودی، یا ذات انسانی سے کم تر درجہ کا ہے۔ کم درجہ کی ذوات کے ایک مجموعہ میں جب عمل ردِ عمل ہوتا ہے تو اس سے اعلیٰ درجہ کی ذات یا خودی اُبھرتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں یہ کائنات خود ارتقاء کے مرحلے طے کرتی ہوئی، ایک ایسی منزل کی طرف صعود کرتی ہے، جہاں وہ انسانی ذات میں متشخص ہو کر اپنی رہنمائی خود کرنے کے قابل بن جاتی ہے۔ اسی رہنمائی کے نتیجہ میں مستقبل کی وہ نظر پیدا ہوتی ہے جس کی کوئی تشریح علم عضویات کے ذریعہ ممکن نہیں ہے۔ ارتقاء کے اس مرحلہ میں خودی ایک آزاد عمل کا نام ہے، جس کا راستہ خود، ذات متعین کرتی ہے۔

خدا:

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی یہ بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلہ آسان ہو جاتا ہے۔ مذہبی تجربہ، اور احساس سے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو، کیسے ہو گیا اپنی ذات سے خدا تک کیسے پہنچا، یہی خدا کی ماہیت ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلہ میں اسی طرح اعلیٰ و ارفع ہے، جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ کی ذوات کے مقابلہ میں [11]۔ فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور، اس طرح تسلیم کیا جائے، تو اس سے ایک مسئلہ البتہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو لامحدود کس طرح کہہ سکتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے، اور یہ ان لامحدود امکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

۲۔ زمانہ :

جس حقیقت کو ہم زمانہ کے نام سے یاد کرتے ہیں، وہ کوئی ایک تصوّر نہیں ہے۔ خارج میں اشیا کو معلوم کرنے کا ایک پیمانہ ہے، جس میں امروز و فردا ہے، لیکن الوہی زمانہ ان لمحات گزراں کی مدد سے نہیں معلوم ہو سکتا۔ الوہی زمانہ میں نہ کوئی تبدیلی ہے، نہ تفہیم اور نہ یکے بعد دیگرے کا تصور۔[۱۲] اس کی نہ ابتدا ہے نہ انتہا۔ وہ ایک ہی لمحہ، اور ایک ہی آن ہے۔ خدا کی نظر بیک وقت تمام لمحات اور تمام زمانوں کا ادراک کرتی ہے خدا، الاوّل اس لیے نہیں ہے کہ وہ زمانہ میں سب سے قدیم ہے، بلکہ زمانہ کی قدامت خدا کے الاوّل ہونے پر منحصر ہے۔ عاقل خودی، مرور محض ہے۔ یہ ایک ایسی تبدیلی ہے جس میں تواتر نہیں ہے۔ مختصراً، اور مجملاً، خدا، خودی، زمان و مکان کا یہ فلسفہ ہے جو اقبال نے پیش کیا۔ اگرچہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر اسلامی میں جا بجا ملتا ہے۔ اس سے اقبال بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان مفکرین کے حوالے دیے ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ (۱) کیا یہ فلسفہ، یا نقطۂ نظر عقل اور تفہیم کی ترازو پر پورا اُترتا ہے، (۲) کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی ایک معقول توجیہہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔ (۳) کیا یہ واحد نقطۂ نظر ہے جس کو اختیار کیے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشۂ تشکیل نہیں دے سکتے۔ ان باتوں کے تفصیلی جواب ممکن نہیں ہیں۔ چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

(۱) ۔ اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مسلط کر دیتا ہے، جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔ مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔ دقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم تجربیئین کے پوٹے پر لگانا ذرا مشکل ہے، اور اگرچہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر، اور بیسویں صدی کی ابتدا میں اس کی کوشش کی تھی، لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان اقبال کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔ اقبال جس زمانہ میں کیمبرج میں رہے، اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا، اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہیے تھا۔

اس فلسفہ کی دوسری مشکل یہ ہے، اور یہ بھی غالباً اس قلمبندی سے پیدا ہوئی ہے، کہ انسانی تجربے، اگر آپ اپنے فلسفہ کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو جدھر لے جائے اُدھر جانا ہوگا۔ خودی کا شعور، جس کو اقبال اپنے فلسفہ کے ذریعہ سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں، وہ تجرباتی انکشاف نہیں، بلکہ عقلی دلیل کا نتیجہ ہے۔ اور یہ عقلی دلیل ہیگل کے نقطۂ نظر سے ہمدردی رکھے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتی۔

اس فلسفہ کی تیسری بنیادی مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعہ خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربہ کا جزو نہیں ہے۔ یہ ایک عقلی تصور ہے، یا قرآن کی ایک خاص تعبیر کے طور پر قبول کیا گیا ہے۔

(۲) ۔ اقبال نے اس کو اسلامی فکر کی تشکیل نو کہا ہے اور اصل سے ان کا مقصد محض فلسفیانہ موشگافی یا عقلی تجسس نہیں ہے۔ اقبال واضح طور پر اسلامی معاشرہ کے لیے عمل کی راہ متعین کرنا چاہتے ہیں۔ اور یہ بتلانا چاہتے ہیں کہ زمانہ کا تغیر اپنے اندر کچھ اُصول رکھتا ہے۔ ان اصولوں کی تفہیم کے بغیر آپ کے ہاتھ میں زمانہ کی باگ نہیں آ سکتی۔ خودی کا تصور، ایک ایسا تصور کہا جا سکتا ہے۔ لیکن اس تصور کی موضوعیت سے آگے بڑھ کر کیا یہ تاریخ میں تشریحی تصور کے طور پر بھی استعمال ہو سکتا ہے؟ بظاہر تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک تاریخ، ایک تخلیقی قوت کے اظہار کا نام ہے لیکن یہ تخلیقی قوت، انسانی خودی کے علی الرغم، از اوّل تا آخر کار فرما ہے۔ اگر انسان اس تخلیقی خودی کا شریک کار بھی ہے تو ایک بڑے کونیاتی سیاق میں اس کی شرکت حباب بر آب ہے۔ اور نتائج کے اعتبار سے اس کلّی نظام میں، یہ فلسفہ اتنی ہی تبدیلی کر سکتا ہے، جتنی تبدیلی محی الدین ابن عربی کی متصوفانہ مابعد الطبیعات۔

ایسا لگتا ہے کہ اقبال کا یہ نقطۂ نظر ایک نفسیاتی عامل کی حیثیت سے انسانی افعال کو کسی حد تک متاثر کر سکتا ہے، لیکن تاریخی عامل کی حیثیت سے اس میں تشریحی قوت موجود نہیں ہے۔

(۳) ۔ حقائق کی، مذہبی حقائق کی بھی تفہیم کا ایک طریقہ کار اقبال نے تجویز کیا۔ جو کسی حد تک اور کسی ذہن کے لیے معقول ہو سکتا ہے۔ اقبال کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس نے فکر کی راہ کھولی، اور یہ جرأت دی کہ انسان ان بنیادی تصورات پر غور و فکر کرے، جن کو اب تک مسلم اُمت

کیا علماء اور کیا عوام، پیش پا افتادہ حقائق سمجھ کر تسلیم کرتے چلے آئے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ بات کہ حقیقت کی اصل روحانی ہے عرصہ دراز سے فلسفہ مذہب کا جزو رہی ہے۔ لیکن روح، اور مادہ کی تقسیم، اور تفہیم میں تصوریت پسندوں، اور حقیقت پسندوں، دونوں سے غلطی ہوتی ہے۔ تفہیم کے عمل میں یہ دونوں ایک دوسرے کی طرف پشت کیے کھڑے ہیں، اگر دونوں آمنے سامنے ہو جائیں تو شاید مغالطہ کم ہو جائے۔ اگرچہ یہ راز بھی ہیگل کے ذریعہ منکشف ہوا، لیکن نہ تو خود ہیگل اور نہ اس کے متبعین اس سے فائدہ اٹھا سکے۔ انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔ معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے۔ موضوع کی معروض۔ بات شاید، کسی حد تک کانٹ سے قریب ہو۔ لیکن اس باب میں، میں تامل کے استعمال سے اس لیے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ میری دانست میں اگر اقبال کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسلامی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔ انسان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔ شاید اس مفروضہ کی مدد سے ہم اقبال کے ان تمام خدشات کو دور کر سکیں گے جو اس کو مسلمانوں کی بے عملی کے بارے میں تھے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ The Reconstruction of Religious Thought in Islam صفحہ ۸-۹
۲۔ ایضاً۔ صفحہ ۱۱
۳۔ ایضاً صفحہ ۱۱
۴۔ ایضاً صفحہ ۳۱

۵۔ ایضاً صفحہ ۳۱
۶۔ ایضاً صفحہ ۱۹
۷۔ ایضاً صفحہ ۹۹
۸۔ ایضاً صفحہ ۱۰۰
۹۔ ایضاً صفحہ ۱۰۳
۱۰۔ ایضاً صفحہ ۱۰۳
۱۱۔ ایضاً صفحہ ۹۳
۱۲۔ ایضاً صفحہ ۷۵

تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار

میرے مقالے کا موضوع ہے: "تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار" اور اس میں میرا مقصد اُن کرداروں کے متعلق کچھ عرض کرنا ہے جو شریعتِ اسلامی ایسے نئے مسائل کے بارے میں ادا کرتی ہے جو تبدیلیٔ حالات کے تحت معاشرے میں رونما ہوتے اور اپنا حل چاہتے ہیں؛ بالفاظِ دیگر مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ معاشرے میں حالات کے تغیر سے جو نئے مسائل سامنے آتے ہیں شریعت اُن سے کس طرح نمٹتی اور عہدہ برآ ہوتی ہے لیکن چونکہ اس ساری بحث و گفتگو کا تعلق شریعتِ اسلامی سے ہے لہٰذا ضروری ہے کہ پہلے شریعت کے متعلق کچھ عرض کیا جائے کہ وہ اپنی حقیقت و ماہیت کے لحاظ سے کیا ہے؟ اور اپنے مقصد و منشا کے اعتبار سے کیا ہے؟ اس سلسلہ میں عرض کرنے کی پہلی بات یہ ہے کہ اسلامی شریعت دراصل پورے اسلامی نظام کا ایک لازمی جزو اور ناقابلِ انفصال حصہ ہے، پورے اسلامی نظامِ حیات کے دو جزو یا دو حصے ہیں ایک کا تعلق ایمانی عقائد سے اور دوسرے کا تعلق شرعی احکام و قوانین سے ہے۔

ایمانی عقائد جن کے بغیر کوئی شخص مومن نہیں ہو سکتا قرآن و حدیث کی رُو سے پانچ ہیں، سب سے پہلا اور بنیادی عقیدہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا عقیدہ ہے، پھر اللہ کے ملائکہ کا عقیدہ، اللہ کی آسمانی کتابوں کا عقیدہ، اللہ کے رسولوں کا عقیدہ اور آخرت کی زندگی اور جزا و سزا کا عقیدہ اُس تفصیل کے ساتھ جو قرآنِ مجید میں ان عقائد کے متعلق بیان ہوئی ہے، یہ ایمانی عقائد انسان کے قلب و ذہن سے تعلق رکھتے اور اس کی سوچ اور فکر کو متاثر کرتے ہیں، ان ایمانی عقائد سے انسان کو بعض نہایت اہم و بنیادی سوالات کے جوابات ملتے ہیں جو اس کے ذہن میں پیدا ہوتے اور اُسے مضطرب کرتے ہیں جیسے یہ

سوال کہ کائنات کی حقیقت اور اُس کا آغاز اور انجام کیا ہے؟ خود انسان کا مبدأ و معاد اور کائنات میں اس کی حیثیت اور پوزیشن کیا ہے؟ انسان کی خیر و شر اور نیکی و بدی کی نسبت سے حقیقت کیا ہے؟ انسان اپنے اعمال و افعال میں بالکل آزاد ہے یا کسی کے سامنے جواب دہ ہے؟ مذکورہ ایمانی عقائد سے انسان کو ان سب سوالات کے جوابات مل جاتے ہیں اور اُس کے ذہن کی تشفی و تسلی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان ایمانی عقائد سے انسان کے ذہن و فکر میں اور اُس کے اخلاقی احساسات میں آفاقیت اور عالمگیر وسعت پیدا ہوتی اور اُس کی سوچ ایک خاص رخ اور رنگ اختیار کرتی ہے اور سب سے بڑی چیز یہ کہ اس کے ذہن کے سامنے جمال و جلال اور خیر و حسن کا ایک اعلیٰ ترین آئیڈیل متشکل ہوتا ہے جو اُسے ایک بہتر سے بہتر انسان بننے میں مدد اور سہارا دیتا اور اعلیٰ اخلاقی اوصاف و فضائل سے آراستہ ہونے میں ممد و معاون بنتا ہے۔

شرعی احکام یا شریعت سے مراد وہ عملی احکام اور اوامر و نواہی ہیں، جو عملی زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق اللہ اور اس کے رسولؐ نے تجویز کیے اور قرآن و حدیث اور کتب و سنت میں اجمال و تفصیل کے ساتھ پائے جاتے ہیں۔ بالفاظ دیگر شریعت نام ہے اُن ایجابی و امتناعی احکام کے مجموعے کا جو انسان کے اچھے بُرے اعمال و افعال کی تحدید اور نشاندہی کرتے اور اسے ایک ایسا لائحۂ عمل دیتے ہیں جس کے ذریعے افراد کے مختلف قسم کے حقوق کا تحفظ ہوتا اور اجتماعی امن و اطمینان کی خوشگوار فضا وجود میں آتی ہے۔ قرآن اور حدیث میں شریعت کے جو احکام ہیں بعض جزوی صراحت کے ساتھ تفصیلی صورت میں اور بعض اصول و مبادی کے ضمن میں بصورتِ اجمال ہیں، پھر ان میں سے بعض کا تعلق عبادات یعنی نماز، روزے، زکوٰۃ، صدقے، حج و عمرے اور تبلیغ و جہاد وغیرہ سے ہے اور بعض کا تعلق مختلف قسم کے معاملات سے ہے کچھ مناکحات یعنی نکاح طلاق وغیرہ عائلی و خاندانی امور و معاملات سے، کچھ کا عام معاشرتی امور و تعلقات سے کچھ کا معاشی و اقتصادی معاملات و مسائل سے، کچھ کا سیاسی امور و معاملات اور عقوبات یعنی مختلف جرائم اور ان کی سزاؤں سے، کچھ کا تمدنی و تہذیبی امور سے ہے، اسی طرح احکام کی ایک قسم وہ بھی ہے جو اشیائے خورد و نوش

کے حلال وحرام کا تعین کرتی ہے، پھر ان جملہ احکامات وہدایات میں سے بعض کی حیثیت فرض و واجب کی، بعض کی حیثیت مستحب و مندوب کی، بعض کی حرام و محظور کی، بعض کی مکروہ و غیر اولیٰ کی اور بعض کی حیثیت مباح کی ہے، اسی طرح بعض احکام، مستقل اور دائمی مصالح سے وابستہ ہونے کی وجہ سے مستقل اور دائمی حیثیت رکھتے اور ناقابلِ تغیر ہیں جیسے عبادات اور مناکحات سے تعلق رکھنے والے احکام اور بعض عبوری حالات اور وقتی مصالح سے متعلق ہونے کی وجہ سے غیر مستقل اور ہنگامی حیثیت رکھتے اور قابلِ تغیر ہیں جیسے جنگی امور، غنیمت، جزیہ اور غلامی وغیرہ سے تعلق رکھنے والے احکام کہ جو امن و سلامتی اور تکریمِ آدمیت و احترامِ انسانیت سے مطابقت نہ رکھنے کی وجہ سے منشاءِ اسلام کے خلاف ہیں لیکن بعض مخصوص حالات میں جماعتِ مسلمہ کی وقتی مصلحت کی خاطر انہیں اختیار کرنا ناگزیر ہوتا ہے گویا جوابی کارروائی کے طور پر۔

یہاں یہ عرض کر دینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ تمام ادیانِ سماویہ میں ایک حصہ ایمانی عقائد کا اور دوسرا حصہ شریعت یعنی شرعی عملی اقدام کا رہا ہے اور یہ کہ ایمانی عقائد والا حصہ سب میں یکساں اور شریعت والا حصہ ایک دوسرے سے ضرور کچھ نہ کچھ مختلف رہا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایمانی عقائد کا جن مقاصد سے تعلق تھا وہ ہر زمانے اور ہر ملک و معاشرے میں یکساں تھے لہٰذا ہر نبی و رسول نے ان کی ایک طرح سے تعلیم دی، یہ دوسری بات ہے کہ ہر دین کے ماننے والوں نے آگے چل کر ان عقائد کو اپنی اصل اور حقیقی صورت میں نہ رہنے دیا بلکہ غلط تاویلات کے ذریعے ان کو ایسا بدلا کہ وہ اپنی اس افادیت سے تہی دست ہو گئے جو ان سے مطلوب تھی، یہ المیہ خود مسلمانوں کے ساتھ بھی پیش آیا، قرآنِ مجید اور احادیثِ نبویہ میں عقیدۂ توحید، عقیدۂ رسالت اور عقیدۂ آخرت کی جو شکل و صورت ہے وہ بدقسمتی سے ہمارے ذہنوں میں بہت کم پائی جاتی ہے عام طور پر جو شکل پائی جاتی اور جس کا اظہار ہماری عملی زندگیوں سے ہوتا ہے۔ وہ ہر عقیدے کی نہایت بگڑی ہوئی اور مسخ شدہ شکل ہے۔ صحیح عقائد کے جو عملی اثرات بندۂ مومن کی زندگی پر مرتب ہوتے ہیں وہ خال خال ہی کہیں نظر آتے ہیں اور ہر دین کے شریعت والے حصہ کی تشکیل اور وضع و ساخت میں چونکہ قوم کے

خاص زمان و مکاں، احوال و ظروف، عرف و عادات، مزاجی خصوصیات تک کو ملحوظ رکھا گیا تاکہ قوم آسانی سے اسے قبول کر کے اس پر عمل پیرا ہو سکے لہٰذا مختلف زمانوں اور مکانوں میں قوموں کے لیے جو شریعتیں تجویز ہوئیں اُن کا ظاہری شکل و صورت میں ایک دوسرے سے کچھ نہ کچھ مختلف ہونا قدرتی امر تھا۔ البتہ اہدافِ شریعت اور مقاصدِ شریعت سب کے سامنے یکساں رہے یعنی انسانی جان کا تحفظ، مال کا تحفظ، عزت و آبرو کا تحفظ، عقل اور دماغی و جسمانی صحت کا تحفظ، نسل کا تحفظ اور دین اور دینی شعور کا تحفظ، ہر دین کی شریعت میں ملحوظ رکھا گیا۔

اس سلسلہ میں ایک اور خاص بات جو قابلِ ذکر ہے وہ یہ ہے کہ دینِ اسلام کے دونوں حصوں یعنی ایمانی عقائد اور شرعی احکام کے مابین کئی وجوہ سے نہایت مضبوط تعلق ہے اور وہ باہم کہ اس طرح مربوط و ہم آہنگ ہیں جس طرح کسی کُل کے تمام اجزاء آپس میں مربوط، منظم اور ہم آہنگ ہوتے ہیں پھر جس طرح کسی کل کے اجزاء میں سے بعض کی حیثیت بنیادی اور اساسی اور بعض کی سطحی و بالائی ہوتی ہے اور مقصد کے لحاظ سے بعض کی اہمیت دوسرے بعض کے مقابلہ میں زیادہ ہوتی ہے اسی طرح اسلامی نظام کے دو حصوں اور دو اجزاء میں سے ایمانی عقائد والے حصہ و جزء کی حیثیت اساسی و بنیادی اور شرعی احکام والے جزء و حصہ کی سطحی و بالائی ہے، اگر اسلامی نظام کو ایک درخت سے تشبیہ دی جا سکتی ہو تو ایمانی عقائد کی حیثیت درخت کی جڑوں کی سی اور شرعی احکام کی مثال درخت کے اوپر کے حصے تنے شاخوں، ٹہنیوں اور پتیوں وغیرہ کی سی ہوگی نیز جس طرح درخت کے باہر کے حصے کے قیام و بقا، نشوونما اور بار آور ہونے کا دار و مدار اس کی جڑوں والے حصے پر ہوتا ہے اسی طرح شرعی احکام کے وجود و بقا اور منفعت بخش و بابرکت ہونے کا انحصار ایمانی عقائد پر ہے، وہ ذہنی کیفیت جو انسان کو شرعی احکام کی پابندی پر ابھارتی اور جس کی وجہ سے وہ اپنی مرضی خوشی اور شرعی احکام پر عمل کرتا اور ان کی برکات سے مستفید ہوتا ہے صرف ایمانی عقائد سے انسان کے اندر پیدا ہوتی ہے شرعی احکام کا تعلق ایمانی عقائد سے نہ ہو تو اُن کا روحانی تقدس ختم ہو جاتا اور وہ انسانوں کے

وضع کردہ عام قوانین بن کر رہ جاتے ہیں، علاوہ ازیں غور سے دیکھا جائے تو احکامِ شریعت
کا اللہ تعالیٰ کے بعض صفات سے خاص تعلق نظر آتا ہے جیسا کہ مقتضی اور مقتضا کے مابین
ہوتا ہے مثال کے طور پر قرآنِ مجید میں ہے کہ اللہ تعالیٰ جملہ جمالی اور جلالی صفات
سے ذاتی، کامل اور دائمی طور پر متصف اور وہی ہر عظمت و کبریائی کا مالک ہے وہ جمالی صفات
جن کی معرفت سے انسان کے اندر محبت کا جذبہ ابھرتا اور وہ جلالی صفات جن کے عرفان
سے آدمی کے اندر خوف و رعب کا جذبہ پیدا ہوتا ہے سب کے سب حقیقی طور پر ذات
الٰہی میں جلوہ گر ہیں اور یہ کہ ہر انسان کا ہر نفع و نقصان اور فائدہ و ضرر صرف اللہ کے ہاتھ اور
اختیار میں ہے انسانوں کو جو بے شمار اور گوناگوں نعمتیں حاصل ہیں سب اس کی پیدا کردہ اور
عطا کردہ ہیں لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندے اللہ ہی کی عبادت و پرستش بھی
کریں صرف اُسی کے سامنے مراسمِ عبودیت بجالائیں اور زندگی کے تمام امور و معاملات
میں بھی اللہ کے احکام کی اطاعت و پابندی کریں اور یہ کہ بندوں کے لیے عبادات کا
ایسا نظام ہو جس کی پابندی سے مقصدِ عبادت احسن و اکمل طور پر حاصل ہو سکتا ہو،
نیز ایک ایسا مجموعۂ احکام و قوانین ہو جس کی اطاعت و فرمانبرداری اور پابندی و پیروی
سے انسان کو دنیوی و اخروی فوز و فلاح نصیب ہو سکتا ہو، غور سے دیکھا جائے تو
شریعتِ اسلامی تقاضائے مذکور کو احسن طور پر پورا کرتی ہے اس میں جو عبادات کا
نظام ہے مقصدِ عبادت کے لیے اُس سے بہتر نظامِ عبادات ممکن نہیں، اسی طرح
اس میں جو مجموعۂ احکام و قوانین ہے مقصد کے لحاظ سے وہ بہترین مجموعۂ احکام و قوانین
ہے جس سے بہتر کا تصور بھی نہیں ہو سکتا، پھر اس مجموعۂ احکام و قوانین میں جو معاشی
نوعیت کے ہیں اُن کا اقتضائی تعلق اللہ تعالیٰ کی صفتِ ربوبیتِ عامہ اور رزاقیتِ
شاملہ سے ہے جو سیاسی قسم کے ہیں اُن کا تعلق اللہ تعالیٰ کی صفتِ بادشاہت صفتِ
حاکمیت اور صفتِ عدالت سے ہے، اسی طرح باقی اقسام میں سے بھی احکام کی ہر قسم
کا تعلق اللہ تعالیٰ کی کسی نہ کسی صفت سے ہے۔ احکامِ شریعت کا ایمانی عقائد سے تعلق
اس پہلو سے بھی ہے کہ قرآنِ حکیم کی رُو سے احکامِ شریعت کے مکلّف صرف وہ لوگ

ہیں جو ایمانی عقائد رکھتے ہوں اس کا ثبوت یہ کہ قرآنِ مجید کی جن آیات میں احکامِ شریعت کا بیان
ہے اُن کے مخاطب اہلِ ایمان ہیں ایسی آیات کے شروع میں یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا
کے کلمات ہیں۔ نیز ایمانی عقائد اور شرعی احکام کے مابین تعلق کی ایک بڑی وجہ یہ بھی
ہے کہ اسلامی نظامِ ہدایت کے وجود کا جو دنیوی مقصد ہے وہ ان دونوں کے اشتراک
ہی سے حاصل ہوتا ہے نہ تنہا ایمانی عقائد سے حاصل ہوتا ہے اور نہ تنہا احکامِ شریعت سے،
بلکہ ایک ساتھ دونوں کے تعاون سے حاصل ہوتا ہے، وہ مقصد جیسا کہ بعض قرآنی آیات
سے ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ یہاں دنیا میں ایک ایسا عادلانہ انسانی معاشرہ قائم ہو جس میں
تحفظِ حقوق کی بنا پر ہر فرد کو پائدار امن و اطمینان کی خوشگوار زندگی نصیب ہو جس کو
قرآنِ حکیم نے خوف و حزن سے پاک زندگی، حیاتِ طیبہ، حسنہ اور بشریٰ وغیرہ سے
تعبیر کیا ہے، جن قرآنی آیات سے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ اُن میں سے ایک آیت سورۃ الحدید
کی یہ آیت ہے:

وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ
بِالْقِسْطِ۔ اور ہم نے اپنے رسول روشن دلیلوں کے ساتھ بھیجے اور اُن کے ساتھ کتاب اور
میزان اتاری تاکہ لوگ عدل و قسط پر قائم ہو جائیں۔ اس آیتِ مبارکہ میں صاف بیان
ہے کہ اللہ نے انسانی ہدایت کے لیے وحی و رسالت کا جو مقدس سلسلہ قائم فرمایا اس میں
اس چیز کو بطور مقصد کے سامنے رکھا گیا کہ یہاں دنیا میں ایک ایسے انسانی معاشرے کا
قیام عمل میں آئے جس کے ہر پہلو میں عدل و انصاف پایا جاتا ہو اور چونکہ سلسلۂ رسل و انبیاءؑ
کے آخری رسول و نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور سلسلۂ کتب کی آخری کتاب
قرآنِ مجید ہے لہٰذا اُن کی ہدایت و راہنمائی کا مقصد بھی وہی ہونا چاہیے جو سب رسولوں
اور کتابوں کی ہدایت کا تھا یعنی لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ۔
اور یہ غالباً اس لیے کہ اس دُنیا میں اگر کسی انسان کو پائدار اور مستقل امن و اطمینان
کی خوشگوار زندگی مل سکتی ہے تو صرف ایسی ہی معاشرے میں جس کے اندر ہر انسان
کے ہر قسم کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہوں اور کسی کو کسی سے ظلم و حق تلفی کی شکایت

نہ ہو اور ہر ایک کو عدل کی بنیاد پر وہ تمام مادّی و روحانی اشیاء میسّر ہوں جن سے انسان کے طبعی، جبلّی، ذہنی، عقلی، روحانی اور اخلاقی تقاضے پورے ہوتے اور اُسے قلبی سکون و اطمینان ملتا ہے نیز ایک ایسے ہی عادلانہ معاشرے میں افراد کی خلافتی صلاحیتوں کو ابھرنے اور بروئے کار آنے کا موقع ملتا ہے جو تسخیرِ کائنات کی غرض سے ان کو ودیعت کی گئی ہیں۔

دوسری قرآنی آیت جس سے مقصدِ مذکورہ پر روشنی پڑتی ہے سورہ بقرہ کی یہ آیت ہے، فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّیْ هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَایَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ پس آئے گی تمہارے پاس ضرور میری طرف سے ہدایت، سو جس نے میری ہدایت کی پیروی کی نہ اُن پر کوئی خوف سوار ہوگا اور نہ وہ غمگین و رنجیدہ ہوں گے۔

تیسری آیت سورہ النحل کی یہ آیت ہے: مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَّلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ۔ جس نے بھی نیک عمل کئے مرد ہو یا عورت درانحالیکہ وہ مومن ہو ہم اُسے ضرور حیاتِ طیبہ سے نوازیں گے اور بطورِ جزا اُن کو ضرور بالضرور اُن کے اعمال کا نہایت اچھا اجر دیں گے جو وہ کرتے رہے تھے۔ مفسرین کرام نے لکھا ہے کہ اس آیت میں حیاتِ طیبہ کا تعلق دنیا سے اور احسن جزا کا تعلق آخرت سے ہے۔

چوتھی آیت سورہ النحل ہی کی یہ آیت ہے۔ لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا فِيْ هٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَّلَدَارُ الْاٰخِرَةِ خَيْرٌ ۝ اُن مومن بندوں کے لیے جنھوں نے احسان و نیکی کی زندگی اختیار کی۔ اس دُنیا میں بھی اچھی اور خوبصورت حالت ہے اور آخرت کا گھر تو بہت ہی بہتر ہے۔

پانچویں قرآنی آیت سورہ یونس کی یہ آیت ہے: اَلَآ اِنَّ اَوْلِيَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝ اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَكَانُوْا يَتَّقُوْنَ ۝ لَهُمُ الْبُشْرٰى فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَفِي الْاٰخِرَةِ ۔ لَا تَبْدِيْلَ لِكَلِمٰتِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ۝ آگاہ رہو کہ جو اللہ کے دوست ہیں نہ اُن کو آیندہ کا کوئی خوف اور ڈر ہوگا اور نہ وہ گذشتہ پر غمگین و رنجیدہ ہوں گے، وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک کام کرتے اور بُرے کاموں سے بچتے رہے اُن کے لیے بڑی خوشی کی حالت ہے دنیا کی زندگی میں بھی اور آخرت میں بھی، یہ اللہ کے

کلمات ہیں جن میں کوئی تبدیلی نہیں ہوسکتی، یہ مومن بندوں کے لیے عظیم کامیابی ہے۔

سورۂ النور کی ایک آیت کا ترجمہ ہے: اللہ کا اُن لوگوں کے لیے وعدہ ہے جو تم میں سے ایمان لائے اور عملِ صالح کرتے رہے یہ کہ وہ انہیں ضرور زمین کی خلافت و بادشاہت سے نوازے گا جیسے اُس نے اُن سے پہلے نیکوکار مومنوں کو نوازا، اور ان کے دین کو اُن کے لئے ضرور مضبوط و مستحکم کرے گا جو اس نے اُن کے لیے پسند کیا اور اُن کے خوف کو ضرور امن سے بدل دے گا۔

یہاں یہ عرض کردینا غیر مناسب نہ ہوگا کہ جہاں تک آخرت کی جنت کا تعلق ہے وہ ایک حدیثِ نبوی کے مطابق کسی کو اُس کے ایمان اور عملِ صالح کے صلہ میں بطورِ استحقاق نہیں ملے گی بلکہ اللہ کے سچے مطیع و فرمانبردار بندوں کو جو اُس کی رضا و خوشنودی چاہتے ہیں اللہ کی رحمت سے بطور انعام ملے گی، لیکن نیکوکار مومنوں کے لئے دنیا میں جس حیاۃِ طیبہ، حسنہ اور بشریٰ کا بطورِ جزا وعدہ ہے وہ ان کو قوانین جزا و سزا کے تحت بطور استحقاق ملتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ اسلامی عقائد و احکام کا تعلق آخرت کی جنت سے بذریعہ عقل نہیں سمجھا سمجھایا جاسکتا لیکن دُنیا کی حیاتِ طیبہ اور پائدار امن و اطمینان کی خوشگوار و پاکیزہ زندگی کا تعلق ایمانی عقائد اور شرعی احکام سے عقل و استدلال سے سمجھا سمجھایا جاسکتا ہے اگرچہ میری معلومات کی حد تک اسلامی نظامِ حیات پر اس طریقہ سے باقاعدہ علمی کام نہیں ہوا۔ یعنی ایسا نہیں ہوا کہ ایک طرف اسلام کی تمام اعتقادی اور عملی تعلیمات کو باقاعدہ ایک نظامِ فکر کی شکل میں مرتب کیا گیا اور پھر علمی و عقلی طریقہ سے یہ بتلایا اور واضح کیا گیا ہو کہ ان تعلیمات کو اپنانے اور ان پر عمل کرنے سے وہ عادلانہ معاشرہ کس طرح عمل میں آسکتا ہے جس میں ہر ہر فرد کے لیے پائدار امن و اطمینان کی زندگی کا سامان ہوتا اور ہر شخص اپنی طبعی عمر تک امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہ سکتا اور اپنی صلاحیتوں کے مطابق ترقی کرسکتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اگر اس اسلوب سے اسلامی نظامِ حیات پر علمی کام کیا گیا ہوتا تو آج مسلمانوں میں ایسے افراد کی تعداد بہت زیادہ ہوتی جو کسی بات کو ماننے سے پہلے یہ بھی دیکھتے ہیں کہ اس کو ماننے

نہ ماننے کا یہاں دنیا میں کیا نفع ونقصان ہوگا بلاشبہ آج دنیا میں ایسے مسلمانوں کی تعداد تو کروڑہا ہے جو تقلیدی اور روایتی طور پر اس کو مانتے اور اس سے جذباتی تعلق رکھتے ہیں لیکن ایسے مسلمانوں کی تعداد بہت ہی کم ہے جو شعوری واستدلالی طور پر اس کو مانتے اور یہ یقین رکھتے ہیں کہ اسلام اپنی افادیت کے لحاظ سے انسانیت کے لیے سب سے بہتر نظامِ زندگی ہے اور اس کے ذریعے انسان کو آخرت کی جنت سے پہلے اس دنیا میں بھی پائدار امن وسکون اور مسرت واطمینان کی وہ خوشگوار زندگی مل سکتی ہے جس کی ہر انسان کے اندر پیدائشی وفطری طور پر طلب وخواہش پائی جاتی ہے اور جس کی تلاش وجستجو میں انسان سرگردان و پریشان ہے۔

میں سمجھتا ہوں عصرِ حاضر میں اسلام کی دعوت وتبلیغ میں جس حکمت کو خاص طور پر اختیار کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اسلامی نظام کے اس پہلو کو زیادہ سے زیادہ اُجاگر کیا جائے جو حیاتِ دنیا کی بھلائی وبہتری سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ آج کا لکھا پڑھا انسان ہر اس چیز کو بخوشی قبول کرلیتا ہے جس کے متعلق وہ اپنی دانست میں یہ سمجھتا ہے کہ اس سے میری دنیوی زندگی کو فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ اگرچہ وہ نہیں جانتا کہ انسان کی بنسبت نفع وضرر کا وہ حقیقی اور صحیح تصور کیا ہے جسے کسی چیز کے رد وقبول، ترک و اختیار میں ملحوظ رکھا جانا چاہیئے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ نفع وضرر کے اُس حقیقی اور جامع تصور کو بھی واضح کیا جائے جسے اسلام نے اپنی تعلیمات میں مدِنظر رکھا ہے۔

اسی طرح میرا یہ خیال ہے کہ شائد اس علمی کام کے بغیر اسلام کی نشاۃِ ثانیہ اور احیائے نو کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہو سکے لیکن ادھر عام طور پر اسلام کی تعلیم وتدریس جدید وقدیم درسگاہوں میں جس انداز سے ہو رہی ہے اُس سے طالبعلم کے سامنے دینِ اسلام ایک مرتب ومنظم نظامِ فکر کی صورت میں نہیں آتا کہ اس کی تمام تعلیمات کے مابین ربط ونظم ہو اور وہ ایک خاص مقصد سے مربوط ووابستہ ہوں بلکہ وہ بکھرے ہوئے منتشر خیالات کی شکل میں سامنے آتی ہیں جن کا کوئی متعین اور قابلِ فہم مقصد نظر نہیں آتا جس کی روح ان تمام تعلیمات کے اندر جاری وساری ہو اور سب کا بلاواسطہ اور بالواسطہ اس

سے تعلق ہو چنانچہ اس اندازِ تعلیم کا لازمی نتیجہ وہ بے شمار اختلافات ہیں جو اسلامی تعلیمات کے مفاہیم ومطالب کے متعلق علماء کے مابین پائے جاتے ہیں اور جن کی وجہ سے اسلام بُری طرح اُلجھ کر بلکہ ایک چیستاں اور خوابِ پریشاں بن کر رہ گیا ہے۔ اعتقاد وعمل سے متعلق شاید ہی کوئی اہم مسئلہ ہو جس کے بارے میں علماء وفقہاء کے مختلف بلکہ متضاد اقوال نہ پائے جاتے ہوں جن کی تفصیل کے لیے مستقل کتاب درکار ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ جب کسی کُل کے متعدد اجزا میں سے ایک جز کی جزوی حقیقت سے بحث کی جائے اور نہ اُس بحث میں کُل کے باقی اجزاء کا لحاظ رکھا جائے اور نہ کُل کے مقصدِ وجود کا، تو اس صورت میں بحث کرنے والوں کی طرف سے اُس جز کے متعلق متعدد اور مختلف آراء کا سامنے آنا کوئی تعجب کی بات نہیں بخلاف اُس صورت کے جب ایک جزُ سے متعلق بحث میں کل کے باقی اجزاء اور اس کے مقصدِ وجود کا لحاظ رکھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ ایک جز کے متعلق جو بات کہی جا رہی ہے وہ کل کے باقی اجزا اور اس کے مقصدِ وجود سے مطابقت رکھتی ہے یا نہیں تو اس وقت بہت سی مختلف باتوں کی بجائے ایک ہی بات سامنے آئے گی یا متعدد باتوں میں سے صرف وہی صحیح قرار پائے گی جو باقی اجزاء اور مقصدِ کُل کے مطابق ہوگی اسلامی تعلیمات کے ساتھ بھی عموماً ایسا ہی ہوا۔ ایک تعلیم کے مفہوم ومطلب کے تعین میں نہ اسلام کی باقی تعلیمات کو دیکھا گیا اور نہ اسلام کے مقصدِ وجود کو، نتیجہ یہ ہوا کہ ایک ہی تعلیم کے مفہوم ومطلب کے متعلق مختلف علماء وفقہا کی طرف سے مختلف بلکہ بعض دفعہ متضاد اقوال اس دعوے کے ساتھ سامنے آئے کہ اُن میں سے ہر قول اسلام کے مطابق اور صحیح ہے، اس سے ایک جانب اسلام کے متعلق عام مسلمانوں کے فکر وعمل میں انتشار پیدا ہوا اور مختلف گروہ اور فرقے وجود میں آئے اور دوسری جانب اسلام کی اصل حقیقت نگاہوں سے اوجھل ہوگئی اور وہ علماء وفقہا کے مختلف اور متضاد اقوال کا مجموعہ بن کر رہ گیا، آج حال یہ ہے کہ جب علماء کرام سے اسلام کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی نظام کے متعلق سوال کیا جاتا ہے کہ وہ متعین طور پر کیا ہے تو اُس کے جواب

مختلف علماء کی طرف سے ایک دوسرے سے بالکل مختلف سامنے آتے ہیں جن کو سن اور پڑھ کر ایک غیر جانبدار طالب علم حیران و پریشان ہو کر رہ جاتا ہے در اصل ان میں سے ہر جواب کسی روایت یا کسی فقیہہ کے قول پر مبنی ہوتا ہے۔ بہر حال عبادات کے متعلق جو اختلافات ہیں اُن سے مقصدِ عبادت کو کوئی خاص نقصان نہیں پہنچتا۔ اگر کوئی شخص خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھتا ہے تو ہاتھ خواہ سینے پر باندھے ہوں یا ناف پر یا کھلے چھوڑے ہوں، رفع یدین کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، آمین باآوازِ بلند کہتا ہو یا آہستہ، بہر صورت نماز کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن معاملات کے متعلق جو اختلافات ہیں وہ مقصد کے لحاظ سے مضر ہیں۔ لہٰذا ان کو سلجھانا اور دُور کرنا اسلام اور مسلمان دونوں کے لیے بے حد ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اسلام کا جو دنیوی مقصد ہے اس کی روشنی میں اس قسم کے اختلافات کا پورے غور و فکر سے جائزہ لیا اور یہ دیکھا جائے کہ مختلف اقوال میں سے کونسا قول اس کے مطابق ہے اور کون سا مطابق نہیں اور یہ کہ معاملات کے جواز و عدم جواز سے متعلق قرآنِ مجید میں جو کلی اور اصول تصوّر ہے کون سا قول اس کے مطابق اور کونسا مخالف ہے۔ جو مطابق ہو اس کو صحیح اسلامی اور جو مطابق نہ ہو اسے غیر اسلامی سمجھا جائے۔ اسی طرح عقائد کے متعلق جو اختلافات ہیں ان کا سلجھانا بھی بہت ضروری ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآنِ مجید ایک جامع اور مکمل کتابِ زندگی اور ضابطۂ حیات ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا اور یہی ہو سکتا بھی ہے کہ اس کے اندر ہر شعبۂ زندگی سے متعلق وہ اصول و مبادی بتمام و کمال موجود ہیں جن کی اجمالی روشنی میں ہر جزوی مسئلے کا شرعی حل تجویز کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ واضح رہے کہ قرآنِ مجید میں یہ اصول و مبادی اس شکل میں مذکور نہیں جس شکل میں وہ انسانوں کی تصنیف کردہ وضعی علوم کی کتابوں میں مذکور ہوتے ہیں یعنی اصول و مبادی الگ ذکر ہوتے اور اُن کی جزوی تفصیلات الگ بیان ہوتی ہیں قرآن میں ایسا نہیں بلکہ زیادہ تر وہ اصول و مبادی ایسے جزئیوں کے ضمن میں بیان ہوئے ہیں جو عام طور پر متعارف اور جانے پہچانے تھے مثلاً قرآنِ مجید کی آیت ہے وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبٰو۔ اور اللہ نے معاملۂ بیع کو حلال اور معاملۂ ربٰو کو حرام ٹھہرایا۔ بظاہر اس آیت

میں دو جزئیے بیان ہوئے ہیں ایک یہ کہ معاملۂ بیع شرعاً حلال و جائز ہے اور دوسرا یہ کہ معاملۂ ربٰو حرام و ناجائز ہے لیکن در اصل اس میں ایک کلی اصول بیان ہوا ہے اور وہ یہ کہ ہر وہ معاملہ جو اپنی حقیقت و ماہیت اور اپنے اثرات و نتائج کے لحاظ سے معاملۂ بیع سے ملتا جلتا ہو وہ شرعاً جائز اور جو معاملۂ ربٰو کے مماثل ہو وہ حرام و ناجائز ہے۔ چونکہ معاملۂ بیع اور معاملۂ ربٰو دو متعارف اور جانے پہچانے معاملے تھے لہٰذا ان کے حوالے سے یہ اصل کلی بیان کیا گیا تاکہ سمجھنے میں آسانی ہو کیونکہ جزئیے سے جزئیے کو سمجھنا جتنا آسان ہوتا ہے کلیے سے جزئیے کو سمجھنا اتنا آسان نہیں ہوتا نیز اس میں غلطی کا امکان نسبتاً کم ہوتا ہے۔

بہر حال قرآنِ مجید میں جو اصول و مبادی ہیں ان کے تعین میں شانِ نزول کی روایات کا دخل نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اُن روایات میں جو اختلاف ہے وہ ان اصول و مبادی کے تعین میں رکاوٹ بنتا ہے علاوہ ازیں قرآنِ مجید کی حیثیت متن کی اور حدیث کی حیثیت اس کی شرح کی ہے اور چونکہ شرح کا کام متن کے نفسِ مفہوم کو متعین کرنا نہیں بلکہ اس مجمل مفہوم کی تفصیل و توضیح کرنا ہے جو پہلے سے متعین ہوتا ہے بنا بریں حدیث کا کام قرآن کے نفسِ مضمون کا تعین کرنا نہیں بلکہ اس مجمل مفہوم و مطلب کی تفصیل و تبیین کرنا ہے جو حدیث کے بغیر پہلے سے متعین ہوتا ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جس طرح کسی شرح کی صحت کے لیے ضروری ہوتا ہے کہ وہ متن کے اجمالی مفہوم کے مطابق ہو مخالف نہ ہو۔ اسی طرح کسی روایت و حدیث کے صحیح ہونے کے لیے بھی ضروری ہے کہ وہ قرآنِ مجید کے اصولی و اجمالی مفہوم سے مطابقت رکھتی ہو۔ لہٰذا معاملات کے جواز و عدم جواز کے متعلق جو مختلف احادیث ہیں بعض ایک معاملہ کو جائز اور دوسری بعض اسی معاملہ کو ناجائز بتلاتی ہیں اور جن کی بنا پر فقہا کے مابین اختلافِ آراء پیدا ہوا ہے ان میں سے جو قرآنی اصول سے مطابقت رکھتی ہوں ان کو صحیح اور جو مطابقت نہ رکھتی ہوں ان کو غیر صحیح قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طریقہ سے معاملات کے متعلق احادیث کی تدوینِ نو بھی ہو سکتی ہے اور پھر قرآنی اصولوں اور ان کے مطابق احادیث کی بنا پر فقہ کی تشکیلِ جدید بھی ہو سکتی ہے جس کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے بہر حال یہ کام بھی اجتماعی اجتہاد کے بغیر ممکن نہیں۔

یہ ضمنی بحث قدرے طویل ہو گئی ورنہ اصل بات جو میں عرض کر رہا تھا وہ یہ ہے کہ احکامِ شریعت کا ایمانی عقائد کے ساتھ کئی وجوہ سے نہایت گہرا تعلق ہے بلکہ احکامِ شریعت کا ایمانی عقائد پر دار و مدار ہے اور مقصد اس عرض کرنے سے یہ تھا کہ احکامِ شریعت کا تعلق ایسے معاشرے سے ہے جس کی بڑی اکثریت کے اندر ایمانی عقائد اپنی صحیح صورت سے پائے جاتے ہوں چنانچہ جس معاشرے میں یہ چیز نہ ہو اس کے لیے شریعت کی بات بے معنی ہوتی ہے ایسے معاشرے میں شریعت سے بے اعتنائی، بے رغبتی اور بیزاری کا پایا جانا ایک قدرتی امر ہے ایسے معاشرے کو اسلامی بنانے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس کے اندر ایمانی عقائد کی بھرپور تبلیغ و تعلیم ہو صحیح عقائد ذہنوں میں بٹھائے اور غلط عقائد دور کئے جائیں اس کے بغیر وہ ذہنی فضا تیار نہیں ہو سکتی جو شریعت کے قیام و بقا کے لئے ازبس ضروری ہے۔

ادھر عام طور پر ہمارے نام نہاد مسلم معاشروں کی جو حالت ہے ایمانی عقائد کے لحاظ سے انتہائی مایوس کن اور حوصلہ شکن ہے شاید پانچ فیصد افراد بھی ایسے نہ مل سکیں جن کے دل و دماغ میں ایمانی عقائد اپنی صحیح صورت سے موجود ہوں اور ان کے لازمی اثرات ان کی عملی زندگیوں پر نظر آتے ہوں، ورنہ عام طور پر ذہنوں میں ایمانی عقائد نہایت بگڑی ہوئی شکل میں پائے جاتے یا سرے سے پائے ہی نہیں جاتے ہیں، اس کا اظہار ان گوناگوں مشرکانہ رسوم و تہوار اور شرکیہ اقوال و افعال سے ہوتا ہے، جو مسلمانوں کی عملی زندگی میں پائے جاتے ہیں، یہ مانا کہ وہ پتھروں اور دھاتوں کے بتوں کی پوجا و پرستش نہیں کر رہے لیکن ان کے سوا اور کون سا بت ہے جس کی ان کے ہاں پوجا و پرستش نہیں ہو رہی۔ عقیدۂ توحید کی طرح عقیدۂ رسالت کے بگاڑ کا یہ حال ہے کہ یا تو رسول اللہ کو اللہ کے برابر سمجھ لیا گیا ہے یعنی وہ صفات جو اللہ تعالیٰ کے لئے مختص ہیں رسول اللہ کے بھی مان لیے گئے ہیں جیسے حاضر ناظر ہونا وغیرہ یا پھر اسکو ایک چٹھی رساں ڈاکیے کی حیثیت دے دی گئی ہے گویا صرف اس کی پیش کردہ کتاب سے سروکار ہونا چاہیئے اس کی سنت کا اتباع ضروری نہیں، پھر مسلمانوں میں ایسے بھی بکثرت ہیں جو رسول کے مختص صفات دوسرے نیک لوگوں، اماموں پیروں اور ولیوں کے لیے مانتے ہیں اُن کی غیر مشروط اتباع و پیروی کرتے ہیں جیسی نبی و رسول

کی ہونی چاہیئے۔ (اس کا نتیجہ وہ گوناگوں بدعات ہیں جو دین کے نام پر ان کے اندر رائج ہیں بلکہ اب تو دین نام ہی بدعات کا ہو کر رہ گیا ہے خود ساختہ تہوار اور ایام اس اہتمام سے منائے جاتے ہیں کہ گویا اصل دین یہی ہیں اور پھر ایسی بدعات سے خاص طور پر دلچسپی رکھتے جن میں لہو و لعب، تفریحِ طبع اور حظِ نفس کا سامان ہوتا ہے) غرضیکہ ایمانی عقائد کے بگاڑ اور فقدان کی وجہ سے ہمارے معاشرے یہ جانتے ہوئے ان تمام اخلاقی اور عملی برائیوں میں مبتلا ہیں کہ اسلام نے ان سے روکا اور منع کیا ہے اور باوجود کر سکنے کے اسلام کی نہایت واضح تعلیمات پر نہ صرف یہ کہ عمل نہیں کرتے بلکہ ان کو کوئی اہمیت ہی نہیں دیتے، ایسے بدعمل معاشرے میں سمجھ میں نہیں آتا کہ اگر کچھ جدید مسائل کا اجتہاد کے ذریعے شرعی حل تجویز کر دیا جائے تو اس سے اس کو عملی طور پر کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے اگر اس کے لیے بعض حرام امور کو تاویلوں اور حیلوں کے ذریعے حلال و جائز ثابت کر دیا جائے تو اس سے اس کے بگاڑ میں کچھ کمی ہونے کی بجائے الٹا اضافہ ہی ہو سکتا ہے، بتلائیے کہ جس معاشرے میں مثلاً سرمایہ دارانہ معاشی نظام رائج ہو اور وہ اس کو بدلنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اس کے اندر اجتہاد کے ذریعے بینکاری نظام کو سود سے پاک اسلامی بنانے کی کوشش کرنا اپنی اجتہادی صلاحیتوں کو ضائع کرنا نہیں تو کیا ہے؟ مطلب یہ کہ جس معاشی نظام کی بنیاد ہی سود پر قائم ہو اس کے ایک جز کو کیسے غیر سودی بنایا جا سکتا ہے؟ اور پھر اجتہاد سے الفاظ تو بدل سکتے ہیں لیکن معروضی حقائق کبھی بدل نہیں سکتے۔ اُن کے اثرات و نتائج ضرور ظاہر ہو کر رہتے ہیں۔

بلاشبہ اضطراری حالات میں شریعت بعض حرام چیزوں کو وقتی طور پر اختیار کر لینے کی اجازت دیتی ہے لیکن یہ اجازت صرف ایسے مسلمانوں کے لیے مخصوص ہے جو شریعت کی باقی تعلیمات پر سنجیدگی سے عمل کر رہے ہوں اور شریعت کے محرمات سے ضرور بچنا چاہتے ہوں نیز یہ اجازت دو شرطوں کے ساتھ مشروط ہے، ایک یہ کہ حرام کو حرام سمجھتے ہوئے نہ کہ حلال سمجھتے ہوئے بادلِ نخواستہ اختیار کیا جائے اور نیت اس کو جلد از جلد چھوڑ دینے کی ہو، اور دوم یہ کہ اس حرام کو اسی قدر اختیار کیا جائے جس قدر ضرورت ہو اس سے زیادہ اختیار نہ کیا جائے۔

اب میں مقالے کے اصل مقصد کے متعلق کچھ عرض کرنا چاہتا ہوں اگرچہ اب تک جو عرض کیا گیا اس میں بھی کچھ اشارے آگئے ہیں جن سے اجمالی طور پر اندازہ ہو سکتا ہے کہ تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا کردار کیا ہے لیکن ضرورت ہے کہ اس کی کچھ تفصیل ہو جائے تو اس بارے میں عرض ہے کہ جس طرح معاشرۂ انسانی ایک پہلو سے اپنے اندر جمود و ثبات اور دوسرے پہلو سے حرکت و تغیر رکھتا ہے اسی طرح اس سے متعلق شریعت بھی اپنے اندر جمود و ثبات بھی رکھتی ہے اور حرکت و تغیر بھی، شریعت کے جو اصول و مقاصد ہیں وہ چونکہ انسانی فلاح کے ایسے تصور سے تعلق رکھتے ہیں جو کبھی بدلتا نہیں لہٰذا ان اصول و مقاصد کے لحاظ سے شریعت میں جمود و ثبات ہے اور اُن اصول و مقاصد کی جو عملی تفصیلات اور جزوی تطبیقات ہیں اُن میں سے کچھ تغیر پذیر حالات و مصالح سے تعلق رکھتی اور تغیر پذیر اور حرکت پذیر ہیں لہٰذا اُن کے اعتبار سے شریعت کے اندر حرکت بھی ہے اور تغیر بھی۔ شریعت کے اصول و مقاصد میں جمود و ثبات ہونے کا مطلب یہ کہ اُن میں نہ کوئی کمی بیشی ہو سکتی ہے اور نہ کوئی تغیر و تبدل ہو سکتا ہے، اور شریعت کی عملی تفصیلات جن کو شریعت کے جزوی اور تطبیقی احکام کہا جاتا ہے اُن میں حرکت و تغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ نئے حالات و مسائل کے ساتھ ساتھ اُن کی تعداد میں بھی مسلسل اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور حالات کے تغیر و تبدل کے ساتھ ان میں تغیر و تبدل بھی رونما ہوتا ہے۔ مثلاً قرآنِ مجید میں شریعت کے جو تفصیلی اور تطبیقی احکام تھے اُن کی تعداد میں اُس وقت بہت زیادہ اضافہ ہوا جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآنی اصول و احکام کی روشنی میں بہت سے ایسے امور و مسائل کے متعلق شرعی احکام تجویز فرمائے جو آپؐ کے عرب معاشرے میں پائے جاتے تھے اور جن کی شرعی حیثیات کا تعین آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرائضِ منصبی میں تھا، عہدِ رسالت کے بعد پھر عہدِ خلافتِ راشدہ اور عہدِ صحابہؓ کرام و تابعینؒ میں بہت سے نئے مسائل کے متعلق کتاب و سنت کی بنیاد پر نئے احکامِ شریعت تجویز ہوئے اور تعداد مزید بڑھ گئی اور پھر اسی طرح عہد بعہد تعداد بڑھتی ہی چلی گئی اگر شریعت کے اُن احکام میں جمود ہوتا جو کتاب و سنت میں بیان ہوئے تھے۔ تو ان کی تعداد میں اس کے بعد کوئی اضافہ نہ ہوتا حالانکہ کئی گنا اضافہ ہوا جس سے جمود

کی نفی ہوتی ہے، اسی طرح شریعت کے تفصیلی و تطبیقی احکام میں تغیر و تبدل واقع ہونے کا ثبوت قرآن و حدیث کے احکام میں ناسخ و منسوخ کا پایا جانا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جن حالات میں ایک مسئلہ کے متعلق ایک حکم تجویز کیا گیا تھا جب وہ تبدیل ہوئے تو نئے حالات کے لیے نیا حکم تجویز ہوا جس نے پہلے حکم کو منسوخ کر دیا قرآن و حدیث میں اس کی بہت سی مثالیں ہیں۔ بہرحال یہ واقعہ ہے کہ احکامِ شریعت میں حالات کی رعایت کو ملحوظ رکھا گیا اور حالات کی تبدیلی کے ساتھ ان میں تبدیلی واقع ہوئی لیکن عملاً یہ تبدیلی صرف اُن احکام میں وقوع پذیر ہوئی جن کا تعلق عبوری حالات اور وقتی مصالح سے تھا اور جو اس اصول پر مبنی تھے کہ جب ناسازگار حالات کی وجہ سے کامل اور پوری مصلحت کا حصول ممکن نہ ہو تو پھر وقتی طور پر ناقص اور ادھوری مصلحت کو ہی اختیار کر لیا جائے، شریعت کے اُن احکام میں تبدیلی واقع نہیں ہوئی جو سازگار حالات سے متعلق اور مستقل و دائمی مصلحتوں پر مبنی تھے، ایسے احکام سے مراد وہ احکام ہیں جو عبادات اور مناکحات یعنی نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ عائلی معاملات سے تعلق رکھتے ہیں یکساں مصالح کی بنا پر یہ احکام عرب و عجم کے ہر مسلم معاشرے میں قائم و برقرار رہے۔ حالات کے تغیر و تبدل سے کبھی ان کے اندر تغیر و تبدل رونما نہیں ہوا، البتہ جو احکام سیاسی نوعیت کے اور غلاموں اور ذمیوں وغیرہ سے متعلق تھے وہ چونکہ سرے سے اسلام کے بعض بنیادی تصورات کے مطابق نہ تھے جیسے آزادی، مساوات اور تکریم آدمیت، جو اسلام کے مثالی معاشرے کی خصوصیات ہیں لہٰذا ایسے احکام کا آگے چل کر بدل جانا بلکہ ختم ہو جانا کوئی نہ ہونے والی اور تعجب کی بات نہیں، اسی طرح احادیث کے وہ احکام جو معاشرتی طور طریقوں سے متعلق ہیں جیسے کھانے پینے، پہننے اوڑھنے، رہنے سہنے اور ملنے جلنے کے طور طریقوں اور آداب سے متعلق، اُن میں سے جو ایسے ہیں جن پر عہدِ رسالت کے عرب معاشرے کے رسم و رواج اور عرف و عادت کی مخصوص چھاپ ہے ایسے احکام کی پابندی ہر مسلم معاشرے پر لازم نہیں بلکہ وہ ہر معاشرے میں اس کے مخصوص عرف و عادت کے مطابق الگ الگ ہو سکتے ہیں اسلام کی رو سے اُن پر کوئی پابندی عائد ہو سکتی ہے تو صرف یہ کہ ان میں سادگی، شائستگی اور عاجزی کا رنگ ہو۔ جو اسلامی مزاج کی خصوصیات ہیں۔

غرضیکہ شریعت کے احکام نہ سب تغیر پذیر ہیں اور نہ سب غیر تغیر پذیر بلکہ اُن میں سے بعض تغیر پذیر اور بعض غیر تغیر پذیر ہیں۔ قرآن و حدیث میں جو شریعت کے تفصیلی احکام ہیں ان کے متعلق جو چیز بڑی اہمیت رکھتی اور جسے خصوصیت کے ساتھ جاننے کی ضرورت ہے وہ وہ حکمت عملی ہے جس کو ان احکام کی تطبیق اور تنفیذ میں پوری طرح ملحوظ رکھا گیا۔ شریعت کے اصل ماخذ اور حقیقی سرچشمہ قرآنِ مجید میں زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق جو احکام ہیں اُن کا بیشتر حصہ مدنی زندگی کے دس سالہ دور میں رفتہ رفتہ اور درجہ بدرجہ نازل ہوا اور اس میں پہلی مسلم جماعت کے مختلف حالات کا پورا خیال و لحاظ رکھا گیا ہر حکم کا نزول اور نفاذ اُس وقت ہوا جب اس کے عمل میں آنے اور پائیداری کے ساتھ قائم رہنے کے لئے مناسب اور موافق ذہنی اور خارجی فضا تیار ہوگئی تاکہ لوگ آسانی اور دلجمعی کے ساتھ اس پر عمل کر سکیں اور اس سے بچنے کے لئے چور دروازے نہ ڈھونڈیں مثال کے طور پر معاملۂ ربٰو کو لیجیے جہاں تک اس کے حرام ہونے کا تعلق تھا معاشی ظلم و حق تلفی پر مبنی ہونے کی وجہ سے روزِ اول سے حرام تھا لیکن اس کی ممانعت کا اعلان سنہ نو ہجری میں اس وقت ہوا جب اس کے لیے سازگار ذہنی و خارجی فضا تیار ہوگئی۔ سورۂ بقرہ کی جن آیات میں اس کا اعلان ہوا وہ باعتبارِ نزول تقریباً قرآن کی آخری آیات ہیں اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جس خطبۂ حجۃ الوداع میں اس کا اعلان ہوا اس کا زمانہ بھی سنہ دس ہجری ہے، یعنی یہ اعلان اس وقت ہوا جب ایک طرف ذہنوں میں قرضِ حسنہ اور انفاقِ فی سبیل اللہ کا جذبہ عمومی طور پر بیدار ہوگیا، دوسری طرف مسلمان معاشی ضروریات کے لحاظ سے خود کفیل ہو گئے اور یہ اندیشہ نہ رہا کہ اگر یہودیوں سے معاشی بائیکاٹ ہوگیا تو اس سے مسلمان جماعت اور اس کے نصب العین کو نقصان پہنچے گا، اور تیسری طرف بیت المال کا ایسا ادارہ قائم ہوگیا جس سے ضرورتمندوں کو معاشی سہارا مل سکتا تھا لہٰذا اب لوگوں کی طرف سے مخالف ردِ عمل کے ظہور کا اندیشہ نہ رہا جس کا اس سے پہلے اندیشہ ہو سکتا تھا یعنی اگر مثلاً مدنی دور کے آغاز میں ربٰو کی تحریم اور ممانعت کا اعلان ہوتا تو اس سے ضرور پیچیدگیاں پیدا ہوتیں، مقصد حاصل نہ ہوتا اور ناکامی کا منہ دیکھنا پڑتا، یہی حکمتِ عملی دیگر احکام کے انطباق و نفاذ میں بھی کارفرما نظر آتی ہے مقصد

یہ سمجھ میں آتا ہے کہ لوگ آسانی کے ساتھ اُس حکم کو مان کر دلجمعی سے اس پر عمل کر سکیں اور اس سے جو فائدہ برآمد ہو پائیداری کے ساتھ قائم رہے مخالف ردِ عمل کے ظہور سے ضائع نہ ہو جائے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے نہایت بگڑے ہوئے معاشرے کی اسی حکمت عملی کے ساتھ بتدریج اصلاح فرمائی لہٰذا کبھی ایسا نہ ہوا کہ اصلاح کے سلسلہ میں جو قدم آگے بڑھا کسی مخالف ردِ عمل کے ظہور سے پیچھے ہٹ گیا اور پیش رفت رُک گئی ہو، اسی طرح ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ جب تک اصل حقیقی شرعی حکم و قانون کے لیے سازگار حالات پیدا نہ ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس درمیانے وقفہ کے لیے کچھ ایسے وقتی احکام سے کام لیا جو اس وقفہ میں نسبتاً بہتر ہو سکتے تھے اور آگے چل کر منسوخ قرار پائے مثلاً تحریم ربٰو کے قطعی اعلان سے پہلے ربٰو کی بعض بدترین صورتوں سے روکا جیسے "اَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً" والی صورت، اسی طرح مزارعت جو ربٰو کی طرح کا معاملہ تھا اُس کی بعض نزاعی شکلوں سے روکا اور آگے چل کر اس کی ہر شکل کو ممنوع قرار دیا، تحریمِ خمر کے بارے میں بھی ایسا ہوا۔

نفاذِ شریعت اور اصلاح معاشرہ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ حکیمانہ طریقِ کار اور طرزِ عمل ایک عظیم سنت ہے جس کی اتباع و پیروی مسلم زعماء و مصلحین پر لازم ٹھہرتی ہے جو اپنے بگڑے ہوئے معاشرے کی اصلاح نفاذِ شریعت کے ذریعے کرنا چاہتے ہوں اُن پر لازم ٹھہرتا ہے کہ وہ معاشرے میں کوئی شرعی قانون نافذ کرنے سے پہلے یہ دیکھیں کہ اس میں وہ ذہنی اور خارجی فضا موجود ہے یا نہیں جو اس قانون کے عمل میں آنے اور پائیداری کے ساتھ قائم رہنے کے لیے ضروری ہے اگر موجود نہ ہو تو اس قانون کے انطباق اور نفاذ کو اُس وقت تک مؤخر رکھیں جب تک کہ اس کے لیے سازگار حالات پیدا نہ ہو جائیں اور درمیانے عرصے کے لئے وقتی طور پر ایسا قانون اختیار کریں جو ان حالات میں قابلِ قبول اور قابلِ عمل ہو اور جس پر عمل کرنے سے صورتِ حال نسبتاً بہتر بن سکتی ہو، گویا اس عبوری قانون کی صحت کے لئے ضروری ہے کہ وہ قابلِ عمل بھی ہو یعنی اس پر عمل سے مخالف ردِ عمل کا

اندیشہ نہ ہو نیز اپنی وضع کے لحاظ سے ایسا ہو کہ اس پر عمل سے حالات میں کچھ نہ کچھ بہتری پیدا ہو سکتی ہو اگر ان دو خوبیوں میں سے ایک بھی اس میں موجود نہ ہو تو وہ غلط قرار پاتا ہے۔

تغیر پذیر معاشرے میں شریعت کا جو کردار ہے کچھ واضح الفاظ میں اس کا بیان یہ ہے کہ جس معاشرے نے اللہ، رسول، قرآن اور آخرت وغیرہ پر ایمان لا کر یہ طے کر دیا ہو کہ وہ اپنی پوری زندگی، اللہ اور اس کے رسول کے ہدایت کردہ احکام کے مطابق بسر کرے گا اسلامی شریعت ایسے معاشرے کی "خیر و بھلائی" کا ہر حال اور ہر حالت میں خیال رکھتی اور اسے زندہ و قائم رہنے کا ڈھنگ سکھاتی ہے ایک طرف اُسے ایسے عادلانہ اصول و احکام دیتی ہے جن پر عمل کرنے سے معاشرے کے ہر ہر فرد کے ہر قسم کے حقوق ٹھیک ٹھیک محفوظ ہو جاتے ہیں اور اُسے اپنی طبعی عمر تک امن و اطمینان کے ساتھ زندہ رہنے اور اپنی فطری صلاحیتوں کے مطابق ترقی کرنے کا موقع ملتا ہے لیکن شریعت کے یہ اصول و احکام ایسے ہیں کہ ان پر پوری طرح عمل اُس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ معاشرے کی بڑی اکثریت کے ذہنوں میں ایمانی عقائد کی بنیاد پر وسیع و عالمگیر قسم کے اخلاقی جذبات و احساسات پیدا نہ ہو جائیں جو ایک انسان کو ہر دوسرے انسان کے ساتھ عدل و احسان کرنے پر ابھارتے ہیں اور جب تک معاشرہ اپنی معاشی ضروریات کے لحاظ سے خود کفیل اور سیاسی اعتبار سے کامل طور پر آزاد و خود مختار نہ ہو جائے۔ ظاہر ہے کہ بعض دفعہ اس میں کافی وقت لگ جاتا ہے لہٰذا تاوقتیکہ وہ مذکورہ ذہنی اور خارجی حالات معاشرے میں پیدا نہ ہو جائیں اس درمیانے وقت کے لئے شریعت اس معاشرے کو ہدایت کرتی ہے کہ وہ ایک طرف ایسا تعلیمی نظام رائج کرے جس سے ذہنوں میں ایمانی عقائد کے ساتھ بنی نوعِ انسان کی ہمدردی و خیر خواہی کا جذبہ اور عدل و انصاف کا ہمہ گیر احساس و داعیہ پیدا ہو سکے اور دوسری طرف وہ معروف عملی طور و طریقے اختیار کرے جو معاشی خود کفالت اور سیاسی خود مختاری کے لیے ضروری ہوتے ہیں۔ تیسری طرف اجتماعی امور و معاملات میں نظم و ضبط قائم رکھنے اور کاروبارِ زندگی کو باقاعدگی کے ساتھ چلانے کے لیے عبوری قوانین وضع کرے جو قابلِ قبول اور قابلِ عمل بھی ہوں اور جن پر عمل کرنے سے اجتماعی حالت نسبتاً سدھر اور کچھ نہ کچھ بہتر بن سکتی ہو اور

شریعت کے حقیقی و مثالی اصول و احکام کے عمل میں آنے کی منزل قریب تر ہو سکتی ہو اور چونکہ اس عبوری قانون سازی کا تعلق معاشرے کے تغیر پذیر حالات سے ہوتا ہے جو کچھ نہ کچھ بدلتے رہتے ہیں لہٰذا عبوری قانون سازی کا سلسلہ جاری رہتا ہے اور "نئے سے نئے" عبوری قوانین بنتے رہتے ہیں اور پھر چونکہ یہ تغیر پذیر عبوری قوانین کامل عدل پر مبنی نہیں جو شریعت کا اصل منشا ہے بلکہ ان میں ظلم و حق تلفی کا کچھ نہ کچھ عنصر ضرور موجود رہتا ہے لہٰذا ان کو حقیقی طور پر تو اسلامی اور شرعی نہیں کہا جا سکتا لیکن چونکہ یہ شریعت کی حکمتِ عملی کے مطابق بنتے ہیں اور ان کو شریعت کی طرف سے سندِ جواز حاصل ہوتی ہے لہٰذا ان کو نسبتی اور اضافی طور پر اسلامی اور شرعی کہہ سکتے ہیں۔

بہرحال عبوری حالات کے لئے عبوری قانون سازی کا کام بڑا اہم اور خاصا مشکل و نازک کام ہے جس کو ایک جماعت ہی انجام دے سکتی ہے جس کے ارکان ایک طرف معاشرے کے موجودہ ذہنی، اخلاقی، معاشرتی، معاشی، سیاسی قومی اور بین الاقوامی حالات سے اچھی طرح باخبر ہوں، دوسری طرف وہ اُن اصول و مقاصد کا گہرا علم رکھتے ہوں جو اسلام نے ہر شعبۂ زندگی کے لئے تجویز کئے، بالخصوص دنیوی فوز و فلاح کے اس تصور سے آگاہ ہوں جسے اسلام نے اپنی جملہ تعلیمات میں بطورِ اعلیٰ مقصد کے سامنے رکھا ہے نیز اس حکمتِ عملی سے بھی خوب واقف ہوں جسے عبوری قانون سازی اور مستقل قوانین کے انطباق میں ملحوظ رکھنے کی اسلام نے تعلیم دی ہے تیسری طرف وہ جدید قانونی تصورات اور قانونی اسالیب سے ایک حد تک باخبر ہونے کے ساتھ تفقہ یعنی بات کی تہہ تک پہنچنے کی سمجھ، کلیات سے جزئیات کے استنباط اور جزئیات سے کلیات کے استخراج کی غیر معمولی صلاحیت سے آراستہ ہوں، عصرِ حاضر میں ایسی جماعت کا کام منتخب قانون ساز اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں سے لیا جائے تو زیادہ مؤثر اور بہتر ثابت ہو سکتا ہے جیسا کہ حضرت علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے لکھا ہے البتہ اس کے لیے ضروری ہوگا کہ دستور میں اسمبلی و پارلیمنٹ کی ممبری کے لیے جو اوصاف مقرر کئے جائیں اُن میں مذکورہ اوصاف بھی ضرور شامل ہوں اس کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوگا کہ لوگ اسمبلیوں میں پہنچنے کے لیے اپنے اندر مذکورہ اوصاف پیدا کرنے کی کوشش کریں گے اور ایسے قابلِ قدر افراد کی تعداد ملک کے اندر مسلسل

بڑھتی چلی جائے گی جو معاشرے کے تغیر پذیر حالات میں شریعتِ اسلامی کے مطابق عبوری قانون سازی کا کام بخوبی انجام دے سکتے ہوں۔ غور سے دیکھا جائے تو آج مسلم معاشروں میں اجتماعی مسائل کے متعلق جو شدید انتشار و افتراق ہے اور کوئی مسئلہ صحیح اور اطمینان بخش طور پر حل نہیں ہو رہا تو اس کے اسباب میں سے ایک بڑا سبب اُن کے اندر ایسے افراد کا قحط و فقدان نظر آتا ہے جو مذکورہ اوصاف کے حامل ہوں عام طور پر وہ لوگ ادھورے یک طرفے اور علم و فہم کے لحاظ سے ٹُٹ پونجیے ہیں جو قوم کی سیادت و قیادت کر رہے ہیں۔ اجتماعی مسائل کے حل کے لیے جس اجتہاد کی اشد ضرورت ہے افسوس کہ اس کی اہلیت رکھنے والے ہمارے معاشروں میں خال خال اور شاذ و نادر ہی پائے جاتے ہیں یہ ایک قومی المیہ ہے جس کا علاج میرے خیال میں یہ ہے کہ اسمبلیوں اور پارلیمنٹوں کی ممبری و رکنیت کے لیے مذکورہ اوصاف کو دستوری طور پر لازمی قرار دیا جائے۔ ظاہر ہے کہ ایسے افراد کی تیاری میں وقت لگے گا لہٰذا اس کے لیے ایک مناسب مدت مقرر کی جا سکتی ہے بہر کیف اگر دستوری طور پر یہ طے کر دیا جائے تو کوئی وجہ نہیں کہ کچھ عرصہ کے بعد ہمارے ہاں ایسے جامع افراد کی خاصی تعداد وجود میں نہ آ جائے اور ہمارے قومی و اجتماعی مسائل اطمینان بخش طور پر حل نہ ہونے لگیں اور صورت حال میں خوشگوار تبدیلی رونما نہ ہو۔ واللہ ھو الموفق۔

پروفیسر محمد منور

علّامہ اِقبال اور اُصولِ حرکت

ایک مختصر سا قول بعض اوقات کئی طویل مقالات بلکہ کتب کا باعث بن جاتا ہے۔ اور خود اس شخص کو جس سے وہ قول سرزد ہو، خبر بھی نہیں ہوتی کہ اس کے چند الفاظ نے کس اشتعالک کا کام دیا ہے، اور کس کس کے سرو سامانِ شعور کو بھنجھوڑ ڈالا ہے۔ بہر حال "شدنی شد" والی بات ہے۔ ڈاکٹر عبداللہ چغتائی مرحوم لکھتے ہیں:

"راؤ علی محمد خان، جو لدھیانہ کے علاقے رائے کوٹ کے باشندہ تھے، کئی برس کے بعد، ۱۹۲۲ء میں، امریکہ سے واپس وطن آئے اور اپنے ساتھ ایک کتاب بھی لائے جس کا نام تھا Mohammadan Theories of Finance by Nicolas P. Aghanids (یعنی مسلمانوں کے نظریاتِ مالیات، مصنفہ نکولاس پی اغنیدیس) جو کولمبیا یونیورسٹی نیویارک سے ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی تھی۔ یہ کتاب خاص طور پر علامہ اقبال کے لیے امریکہ کی مسلم ایسوسی ایشن کے صدر چوہدری رحمت علی خان نے بھیجی تھی۔ ذرا آگے چل کر ڈاکٹر عبداللہ چغتائی رقمطراز ہیں: [1]

"جب علامہ نے لاہور میں اپنی نظم "طلوعِ اسلام" ۱۹۲۳ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے جلسے میں پڑھی تھی تو آپ کی خدمت میں یہ کتاب میں نے راؤ علی محمد خان کی موجودگی میں پیش کی تھی۔ آپ نے کتاب کو دیکھتے ہی خوشی کا اظہار فرمایا اور فوراً عینک لگا کر اس کا مطالعہ شروع کر دیا۔ یہ صبح تقریباً ۸-۹ بجے کا واقعہ تھا ... ... پھر بعد دوپہر ۳-۴ بجے کے قریب ان کی خدمت میں حاضر ہوا تو ڈاکٹر صاحب نے فرمایا "ماسٹر! وہ کتاب جو تم دے گئے تھے، بہت دلچسپ ہے۔ اس میں ایک مقام ایسا ہے جس کی تحقیق لازمی ہے۔" [2]

ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کے بقول وہ مقام تھا، اس کتاب کا یہ جملہ:

"As regards the *Ijma*, some Hanafites and the Mu'tazilites held that the *Ijma* can repeal the Quran and the Sunnah."3

اور چغتائی صاحب کے الفاظ میں "کتاب کی متذکرہ عبارت علامہ کے لیے علمی جستجو کا باعث بن گئی، اور پھر جو شخص بھی علامہ سے ملنے کے لیے آتا، اس موضوع پر خوب گفتگو اور بحث ہوتی۔"

علامہ اقبال کی جستجو جاری رہی۔ ڈاکٹر چغتائی کے حسب بیان علامہ نے بعض علماء سے بھی تبادلۂ خیال کیا مثلاً مولوی محمد طلحہ، مولوی اصغر علی رُوحی اور مولوی غلام مرشد۔ بعض کُتب بھی دیکھیں مثلاً امام شاطبی کی کتاب "الموافقات" اور پھر ان تمام بحثوں اور مطالعے کو سامنے رکھ کر انگریزی زبان میں ایک طویل مقالہ بعنوان "اجتہاد فی الاسلام" لکھنا شروع کر دیا۔ اور جب یہ مقالہ تیار ہو گیا تو علامہ نے اسے دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج کے حبیبیہ ہال میں زیر صدارت شیخ عبدالقادر پڑھا۔ اس جلسے میں بہت سے علمی اکابر جمع تھے، مولانا ظفر علی خان بھی تھے جنھوں نے مشورہ دیا کہ یہ مقالہ اُردو میں منتقل ہونا چاہیے۔ علامہ نے جواباً فرمایا کہ وہ خوشی سے اس کا ترجمہ کروانا چاہیں گے بشرطیکہ خود مولانا ظفر علیخاں یہ زحمت اُٹھائیں، کیونکہ وہی اس کا بہتر ترجمہ کر سکتے تھے۔

اس مضمون کا اخبار میں چرچا ہوا تو مدراس سے سیٹھ حمید حسن نے، سیٹھ جمال محمد کی طرف سے، علامہ اقبال کو دعوت دی کہ وہ مدراس تشریف لائیں۔ احباب نے علامہ اقبال کو مشورہ دیا کہ وہ اس دعوت کو ضرور قبول فرمالیں گے

سیٹھ حمید حسن مسلم ایسوسی ایشن مدراس کے سیکرٹری تھے اور سیٹھ جمال محمد صدر۔ موخر الذکر بہت بڑے تاجر تھے، علمی و تحقیقی ذوق کے مالک تھے، مردِ مخیّر تھے اور مسلمانوں کے دینی و علمی امور میں بھرپور علمی دلچسپی لیتے تھے۔ بہرحال، حضرت علامہ نے یہ دعوت قبول کر لی اور خطبات رقم کرنے کی خاطر مطالعہ اور تبادلۂ خیال کا سلسلہ شد و مد

سے شروع کر دیا۔

اس بیان سے یہ اَمر واضح ہو گیا کہ دراصل مدراس کے خطبات کا محرک یہی "اجتہاد فی الاسلام" کا موضوع تھا، اور اس مقالے کا محرک نکولاس اغنیدیس کا وہ جُملہ تھا جس کا حوالہ ابھی آغاز میں دیا جا چکا ہے۔ پھر اگر یہ مقالہ اسلامیہ کالج لاہور کے اہم اجلاس میں پڑھا نہ گیا ہوتا اور اس کا چرچا اخبارات کی بدولت عام نہ ہوتا تو یہ کتاب "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" وجود میں نہ آتی، مگر حیرت اس بات پر ہے کہ اگرچہ علامہ اقبال کو دعوت جس مضمون کی بنا پر دی گئی تھی، وہ مسئلہ اجتہاد ہی پر استوار تھا، تاہم اُنھوں نے مدراس میں جو تین مقالے پڑھے، ان میں اجتہاد والا مقالہ شامل نہ تھا حالانکہ وہ پہلے سے، تقریباً بہمہ وجوہ، تیار پڑا تھا۔ اور یہ وہی مقالہ ہے جو "تشکیلِ جدید" میں چھٹے نمبر پر درج ہے۔[4]

ممکن ہے اُنھوں نے علماءِ کرام کی "خاطرداری" فرمائی ہو اور مدراس کے علمی اجتماع میں وہ مقالہ پڑھنے سے محترز رہے ہوں۔ ہمیں معلوم ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اکبر الٰہ آبادی کی حیثیت "پیرومرشد" کی تھی۔ ان "پیرومرشد" نے کبھی فرمایا تھا:

مولوی صاحب نہ چھوڑیں گے، خُدا گو بخش دے
گھیر ہی لیں گے پولس والے، سزا ہو یا نہ ہو

ڈاکٹر جاوید اقبال کہتے ہیں:

"اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصورِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے، لہٰذا وہ ابتداء ہی سے اجتہاد کے مسئلے میں گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ اس سلسلے میں انھوں نے ایک انگریزی مقالہ بعنوان "اسلام میں اجتہاد" حبیبیہ ہال اسلامیہ کالج لاہور میں ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کو پڑھا۔ مگر بعض قدامت پسند علماء اس میں پیش کردہ خیالات پر معترض ہوئے اور اقبال کو کافر گرداننے لگے۔ اقبال کے لیے غالباً یہ پہلا ایسا تجربہ تھا کیونکہ انھی ایام میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان کے خلاف کُفر کا فتویٰ صادر کیا تھا۔ اقبال نے اس کا بُرا منایا اور اپنے ردِ عمل کا اظہار کرتے ہوئے مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی کو تحریر کیا: "آپ نے

ٹھیک فرمایا ہے، پیشہ ور مولوی کا اثر سرسید احمد خان کی تحریک سے بہت کم ہو گیا تھا، مگر خلافت کمیٹی نے اپنے پولٹیکل فتووں کی خاطر ان کا اقتدار ہندی مسلمانوں میں پھر قائم کر دیا۔ یہ ایک بہت بڑی غلطی تھی جس کا احساس ابھی تک غالباً کسی کو نہیں ہوا، مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے۔ کچھ مدّت ہوئی، میں نے اجتہاد پر انگریزی میں ایک مضمون لکھا تھا جو یہاں ایک جلسے میں پڑھا گیا تھا انشاءاللہ شائع بھی ہوگا، مگر بعض لوگوں نے مجھے کافر کہا۔"

مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی کے نام یہ خط جو ڈاکٹر جاوید اقبال نے انوارِ اقبال مرتبہ بشیر احمد ڈار کے صفحہ ۲۱۷ سے اقتباس کیا، بدقسمتی سے "غیر مؤرّخہ" ہے یعنی اس پر تاریخ درج نہیں، لیکن حضرت علاّمہ کے یہ کلمات کہ "مجھ کو حال ہی میں اس کا تجربہ ہوا ہے" ظاہر کرتے ہیں کہ یہ مکتوب ۱۳ دسمبر ۱۹۲۴ء کے جلد ہی بعد قلمبند ہوا۔

بہر حال، ہم ڈاکٹر جاوید اقبال کے یہ کلمات ابھی اوپر دیکھ چکے ہیں کہ "اقبال کے عقیدے کے مطابق اسلام کا تصوّرِ حیات جامد نہیں بلکہ متحرک ہے" ـــــ ظاہر ہے کہ اسلام دینِ حیات ہے اور حیات ہر دم متحرک ہے، جمود میں موت مضمر ہے۔ بانگِ درا کی ایک نظم ہے "چاند اور تارے" مختصر سی نظم ہے:

ڈرتے ڈرتے دمِ سحر سے
تارے کہنے لگے قمر سے

نظارے رہے وہی فلک پر
ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر

کام اپنا ہے صبح و شام چلنا
چلنا چلنا، مدام چلنا

بیتاب ہے اس جہاں کی ہر شے
کہتے ہیں جسے سکوں، نہیں ہے

رہتے ہیں ستم کشِ سفر سب
تارے، انساں، شجر، حجر، سب

جنبش سے ہے زندگی جہاں کی
یہ رسم قدیم ہے یہاں کی

ہے دوڑتا اشہبِ زمانہ
کھا کھا کے طلب کا تازیانہ

اس رہ میں مقام بے محل ہے
پوشیدہ قرار میں اجل ہے

چلنے والے نکل گئے ہیں!   جو ٹھہرے ذرا، کچل گئے ہیں

انجام ہے اس خرام کا حُسن
آغاز ہے عشق، انتہا حُسن!

"پوشیدہ قرار میں اجل ہے" یہ مضمون گویا کلامِ اقبال کی رُوح ہے، اور ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظم "چاند اور تارے" بانگِ درا کے حصّہ دوم سے تعلق رکھتی ہے، جس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ نظم ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے مابین لکھی گئی اور اس وقت ابھی علامہ اقبال کی عمر بمشکل تیس برس تھی۔ ہاں، مگر یہ تھی شعر کی بات، نثر میں وہ اس مضمون کو ۱۹۰۴ء میں ہدفِ توجہ بنا چکے تھے۔ وہ اس طرح کہ انھوں نے ۱۹۰۴ء میں انجمن حمایتِ اسلام کے سالانہ جلسے میں ایک مقالہ پڑھا جس کا عنوان تھا "قومی زندگی" اور جو اسی سال "مخزن" میں چھپا، اور اب "مقالاتِ اقبال" کی زینت ہے۔ اس مقالے کے کلماتِ ذیل ملاحظہ ہوں:

"جس طرح اس وقت ہمیں تائیدِ اصولِ مذہب کے لیے ایک جدید علمِ کلام کی ضرورت ہے، اسی طرح قانونِ اسلامی کی جدید تفسیر کے لیے ایک بہت بڑے فقیہہ کی ضرورت ہے جس کے قوائے عقلیہ و متخیلہ کا پیمانہ اس قدر وسیع ہو کہ وہ مسلّمات کی بنا پر قانونِ اسلامی کو نہ صرف ایک جدید پیرایے میں مرتّب و منظم کر سکے، بلکہ تخیّل کے زور سے اصول کو ایسی وسعت دے سکے جو حال کے تمدّنی تقاضوں کی تمام ممکن صورتوں پر حاوی ہو۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے، اسلامی دنیا میں اب تک کوئی ایسا جامع دماغ مقنّن پیدا نہیں ہوا، اور اگر اس کام کی اہمیت کو دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کام شاید ایک سے زیادہ دماغوں کا ہے، اور اس کی تکمیل کے لیے کم از کم ایک صدی کی ضرورت ہے۔"

علامہ اقبال نے نظم "چاند اور تارے" کے آخری شعر میں اس حرکت کونی کے محرک کی طرف بڑی نفاست کے ساتھ مفکرانہ و شاعرانہ انداز میں اشارہ کر دیا ہے۔

انجام ہے اس خرام کا حُسن
آغاز ہے عشق ، اِنتہا حُسن !

یہ کونی حرکت جس کا آغاز عشق اور انتہا حُسن ہے ، جب قصرِ تخلیق کے سب سے اہم مہمان سے منسوب ہو تو علامہ اقبال کے یہاں آغاز و انجامِ آدم کا یہ نقش بے قرار کچھ اس طرح قرار پاتا ہے ۔ ؎

درطلبش دل تپید ، دیر و حرم آفرید !
ما بہ تمنائے او ، او بہ تماشائے ما !

دل نے محبوبِ ازل یا رُوح نے محبت کی کششِ ثقل کے نقطۂ مطلق کی طرف بے تابانہ سفر شروع کیا ۔ دل نے اس بے تابی کو قدرے تسکین یاب کرنے کے لیے عارضی سہارے اختراع کیے اور قبول فرمائے ۔ کبھی حرم کا سہارا لیا ، کبھی دیر کا ۔ بُت گھڑے ، تماثیل بنائیں ، سجدے کیے ۔ یہ سجدے بُتِ محسوس کے لیے بھی تھے اور خدائے نامحسوس کے لیے بھی ۔ بندے کی طرف سے یہ سب کچھ اشتیاق کا مظہر تھا ، اور مصدر و مآلِ رُوح یعنی محبوبِ مطلق ، عشاق کی ان گوناگوں کوششوں کا نظارہ کرتا رہا ، دیکھتا رہا کہ بندہ کیا کر رہا ہے ، کہاں جا رہا ہے ، رُک تو نہیں گیا ، باطل سہاروں کو حقیقی سہارا تو نہیں جان لیا ، پھر سفرِ رُوحانی میں رکاوٹ بننے والے سہاروں کو ختم کرنے اور تلاش و جستجو کے ذوق کو بالیدہ اور مصفا کر کے نیا ولولۂ شوق دینے کی خاطر مرحلہ بہ مرحلہ نیا پیغام ، نیا پیغام بر پہنچتا رہا ۔ یہاں تک کہ پیغام بھی رفتہ رفتہ اپنے کمال کو پہنچا ۔۔۔ اور پیغام بر کا مقام بھی ۔

مولانا سید احمد اکبر آبادی رقم طراز ہیں :

" اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطّل میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے ۔ علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا ، چنانچہ اُنھوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور صوفی غلام مصطفٰے کو جو خطوط لکھے ہیں ، ان میں اُنھوں نے اپنے اس یقین کا اظہار کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آ رہا ہے جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں

لے کر بیٹھیں گے اور دُنیا کی دُوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے ۔ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا ۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کا مذہبی طبقہ پر جو جمودِ ذہنی طاری تھا ، علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا ۔"[۹۵]

ہر پیغمبر کے پیغام کی عملی رُوح کا نام اسلام تھا ۔ یہ پیغام مکمّل ہُوا تو قرآنِ حکیم کہلایا ۔ پیغامبر اتمام پذیر ہُوا تو محمّدؐ رسول اللّٰہ صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم کے رُوپ میں جلوہ گر ہوا ۔ پھر کسی مزید رسالت یا پیغامِ ہدایت کو نہیں آنا تھا ۔ کبھی رسول یا پیغمبر کو تشریف نہیں لانا تھا ۔ چونکہ قرآن ایک جاودانی ارشاد ہے ، لہٰذا وہ سراسر حرکت و عمل کا درس ہے ۔ مگر حرکت و عملِ خیر ! اسی طرح قرآنِ حکیم میں مندرج آیاتِ الٰہی کے مطابق جو شریعت حضور نبی اکرم صلّی اللّٰہ علیہ وسلّم نے تشکیل فرمائی ، وہ شریعت ہر دَم حرکت پذیر ہے ، وہ رُوحِ تازہ کی مالک ہے ، وہ تازہ بہارِ معانی کی خالق ہے اور متقاضی ہے کہ حقیقت شناس اہلِ ایمان قرآن کی رُوح کو اپنی کاہلی کے باعث کاہل نہ ہونے دیں اور شریعت کے اصولِ حرکت کو اپنی بے شوقی کے باعث جامد نہ ہونے دیں ۔ چنانچہ علامہ اقبال نے قرآنِ حکیم کے بارے میں فرمایا :

ظاہرِ او انقلابے ہر دَمے ۔۔۔ باطنِ او از تغیّر بے غمے !

قرآن کی رُوح تو مستقل ہے ، غیر متغیّر ہے مگر تعلیمِ قرآن جس میں یہ رُوح پنہاں ہے ، ہر لحظہ حرکتِ تازہ کا تقاضا کرتی ہے ؎

دما دم رواں ہے یمِ زندگی
ہر اِک سے پیدا رمِ زندگی

جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے " قومی زندگی " کے اقتباس سے واضح ہوا ، علامہ اقبال کسی ایسے فرد یا افراد کے منتظر تھے جو اسلام کے آئین کو اپنے زمانے کے جدید

تقاضوں کے مطابق ڈھلنے کی اہلیت اور ہمت رکھتا ہو، مگر حضرت علامہ کے نزدیک علماء کرام میں یہ حوصلہ نہ تھا کہ تحقیق و تدقیق سے کام لیں اور فقہاء کے وضع کردہ اصولوں کی لِم اور پس منظر تک پہنچیں، یہی نہیں بلکہ وہ "تازہ کاری" کو بے لگامی سے محفوظ رکھنے کے لیے، بطور پیش بندی، کچھ شرائط بھی عائد کریں یا قدما کی عائد کردہ شرائط میں ترمیم و اضافہ کریں۔ یہ سعی و جہد آسان نہ تھی، لہٰذا سہولت پسند علماء و فقہاء کو بھلائی اسی میں نظر آئی کہ جو کچھ اسلاف عطا کر گئے ہیں، اسی پر قائم رہیں، وقت کے بدلتے ہوئے مطالبات کو غور سے ہدفِ مطالعہ نہ بنائیں خواہ وہ اپنی جامد تقلیدی روش کے باعث دیگر اقوامِ عالم کے مقابل پیچھے ہی رہ جائیں۔ میرا خیال ہے حضرت علامہ کا یہ شعر اسی کیفیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے:

شیر مردوں سے ہُوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و مُلّا کے غلام اے ساقی!

ارشادِ باری تعالےٰ ہے کہ "اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَامُ" خُدا کا ہر رسول اسلام ہی کی تلقین فرماتا رہا، ہر وحی اسلام ہی تھی۔ اس طرح گویا ہر پیغمبر اپنے عہد کے احوال کے مطابق اور انسانی علم و دانش کی ترقی سے متوافق ضابطۂ حیات کی تربیت کرتا رہا، اس طرح تدریجاً یہ تعلیم اور یہ تربیت آگے بڑھتی رہی۔ قرآنِ کریم کی صورت میں یہ تربیت اور تعلیم اتمام کو پہنچی۔ لہٰذا نبوت اختتام پذیر ہوئی۔ اس کے بعد طبعاً ہر زمانے کی ہمہ جہتی ترقی کے تناظر میں اسلامی ضوابط کی تشریح و تفسیر کرنا لازم ٹھہری۔ جس کا مطلب یہ ہُوا کہ خدائے ذوالجلال نے پہلے جو کام پیغمبروں کے سپرد کر رکھا تھا۔ "اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ" کے اعلانِ عالی شان کے بعد، وہی کام علماءِ اُمت کے سپرد ہوا۔ نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشادِ گرامی ہے۔ "علماءِ امتی کانبیاءِ بنی اسرائیل" میری اُمت کے عالم افراد انبیاءِ بنی اسرائیل کی طرح ہیں۔ مگر شاید علماءِ اسلام کی بھاری اکثریت اس حدیث شریف کو ارتقاءِ اصولِ دین کی تدریج میں نہیں دیکھتی، وہ تجریداً بنی اسرائیل کے پیغمبروں کے ساتھ اپنی برابری کا مفہوم دہراتے رہتے ہیں اور خوشی سے پھولتے

رہتے ہیں۔ جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، دین کو ہر پیغمبر آ کے اپنے عہد کے مطابق رُوحِ تازہ سے سرشار کرتا تھا۔ اب وہ "تازہ کاری" علماء کی ذمہ داری ہے، اور علماء پر اس ذمہ داری کا آن پڑنا ہی ختمِ نبوّت کا ایک جواز ہے۔ علامہ اقبال نے فرمایا:

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دُنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمۂ وحی کے آپ کا تعلق دُنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی رُوح کے دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آیندہ رُخ کے عین مطابق تھے، لہٰذا اسلام کا ظہور... استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوّت چونکہ اپنے معراج کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہو گیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یونہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے اگر دینی پیشوائی کو قبول نہیں کیا، یا موروثی بادشاہت کو جائز نہیں رکھا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا یا عالمِ فطرت اور عالمِ تاریخ کو علمِ انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا تو اس لیے کہ ان سب کے اندر یہی نقطہ مضمر ہے کیونکہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔"

یہ اقتباس علامہ اقبال کے اپنے اس شعر کی، جو ایک آدھ صفحہ قبل مندرج ہوا، مختصر سی تشریح ہے۔ یہ شعر قرآنِ حکیم کے بارے میں ہے۔

ظاہرِ اُو انقلابے ہر دمے
باطنِ اُو از تغیّر بے غمے!

یعنی اسلام کی اصلی اور بنیادی ہدایت و تعلیم کو بحال و قائم رکھتے ہوئے اصول و ضوابطِ عمل یا یوں کہیے کہ فقہ کو ہر زمانے کا ساتھ دینا ہوگا۔ یہ ختمِ نبوّت کی عطا فرمودہ ذمہ داری ہے۔ وحی کا اتمام گویا خدائے رحمٰن و رحیم کی طرف سے آدم کے حق میں یہ اعلان ہے کہ آدم رفتہ رفتہ عقلی بلوغت کی منزل پر پہنچ گیا ہے، اب اسے مزید

اس طرح پابند نہیں رکھا جائے گا کہ وہ نئے اقوال میں نئی وحی اور نئے پیغمبر کا منتظر رہے۔ آیندہ آدم کو قرآن کے بیان کردہ بنیادی احکام و اصول کی روشنی میں اپنی عقل، دانش اور تحقیق و جستجو سے مدد لینا ہوگی اور نہاد و بنیادِ اسلام کو قائم رکھتے ہوئے نئے اصول وضع کرنے ہوں گے اور نئے قواعد بنانے ہوں گے۔ کہیں مرمّت سے کام لینا ہوگا، کہیں ترمیم سے اور کہیں اختراع سے۔ حق یہ ہے کہ ختمِ نبوّت کی یہ نہایت روشن اور حوصلہ افزا تشریح ہے۔ حضرت امام سیوطی کا قولِ جامع ہے:

"اَلفِقہُ مَعقولٌ مِنْ مَنقولٍ" [۱۳]

یعنی فقہ کا مطلب ہے منقول کی روشنی میں سوجھ بوجھ کے ساتھ مطالب و اصول کا اخذ کرنا۔

اجتہاد ایک فقیہانہ کوشش کا نام ہے، اس لیے الشیخ محمد الفاضل بن عاشور، جامعہ زیتونیہ تونس لکھتے ہیں:

"قَدِ استَقَرَّ اصطلاحُ الاُصولِيِّينَ علی أنَّ الفقہ ھو الاجتہاد" [۱۴]

اہلِ اصول کی طے شدہ اصطلاح میں خود فقہ اجتہاد ہی تو ہے۔

اسلام کے بنیادی عقائد و عبادات کی روشنی میں، حسبِ زمان و تقاضائے زمان، قرآنِ حکیم کے ارشادات کی روشنی میں حضور نبیِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل، قول اور کسی فعل کے استقرار (تقریر) کی روشنی میں، روش و طریقۂ صحابہ کی روشنی میں اور پھر فقہائے سلف کے فیصلوں کی روشنی میں اپنی دانش، فکر، تحقیق اور قیاس کو کام میں لا کر کسی نئی صورتِ حال کے بارے میں کسی اصول کا وضع کرنا اور کسی فیصلے پر پہنچنے کا نام فقہ ہے، اور ظاہر ہے کہ اجتہاد خود اصحابِ رسول رضوان اللہ علیہم کے دور ہی میں شروع ہو گیا تھا جس کی نمایاں مثال حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کا مشہور و معروف جواب ہے جو انھوں رضی اللہ عنہ نے حضور نبیِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس سوال کے جواب میں دیا تھا کہ اگر قرآن اور عملِ رسول میں کسی امر کے باب میں واضح ہدایت میسّر نہ ہو تو کیا کرو گے؟ جواب تھا پھر میں اپنی رائے سے، یعنی صوابدید سے کام لوں گا۔ حضور نبیِ اکرم صلی اللہ

علیہ وسلم نے اس جواب کو پسند فرمایا تھا۔

اسی مقیاس کی روشنی میں قیاس کارفرما رہا۔ چنانچہ قدیم اصطلاح میں لفظ اجتہاد کو قیاس ہی کے معنوں میں استعمال کیا جاتا تھا۔ بالخصوص امام شافعیؒ کے یہاں [۱۶] یہی باعث ہے کہ اصحابِ کرامؓ، تابعین، تبع تابعین اور متّصل قرن کے اہلِ تفقہ بڑی جرأت کے ساتھ نئے احوال سے نبرد آزما ہونے کی خاطر اصول وضع کرتے رہے اور فیصلے فرماتے رہے۔ اس طرح بڑے بڑے نامی گرامی، صدہا فقیہہ، منصۂ شہود پر آئے۔ مگر ابتدائی صدی بلکہ دوسری کے بھی تقریباً نصف تک ایسے اکثر و بیشتر فیصلے ضبطِ تحریر میں نہ آئے۔

ہوتے ہوتے تیسری صدی کے آخر اور چوتھی صدی کے شروع تک تقریباً ۱۴ مکاتبِ فقہ معرضِ وجود میں آئے اور ختم ہوتے گئے۔ یہاں تک کہ آخر میں اہلسنّت میں صرف چار اور اہلِ تشیع میں تین باقی رہ گئے، اور وقت کے ساتھ ساتھ وہ بھی سُست گام اور "آہستہ خرام بلکہ مخرام" ہو کر رہ گئے۔

ایک ایسا دین جو دنیا بھر میں آباد ابنائے آدم کے لیے آیا ہو، جو خدا کا آخری لہٰذا دائمی پیغام ہو، اگر وہ دین بدلتے ہوئے حالات کا ساتھ دینے سے قاصر رہے تو اس سے ظاہر ہے کہ یہ امر روحِ اسلام اور منصبِ قرآن کے سراسر خلاف ہے۔ اسلام کسی خاص علاقائی تہذیب کا محتاج نہیں، یہ کسی خاص انسانی نسل، زبان اور رنگ پر استوار نہیں، یہ کسی تاج اور کسی تاجدار کے اقتدار پر منحصر نہیں۔

"پھر چونکہ ذاتِ الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے، زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرتِ صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف اور تغیّر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اگر کوئی معاشرہ حقیقتِ مطلقہ کے اس تصوّر پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ زندگی میں ثبات اور تغیّر، دونوں خصوصیات کا خیال رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیّر کی اس

بدلتی ہوئی دُنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا مطلب یہ تو ہے نہیں کہ اس سے تغیّر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔ اس لیے کہ تغیّر وہ حقیقت ہے جسے قرآنِ پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے ۔۔۔ اصولِ اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے، اصولِ ثانی کی عالمِ اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیّر قائم رکھتا ہے، اس کا جواب ہے اجتہاد"۔[۱۷]

یہ تو عیاں ہے کہ آئینِ اسلام وہیں نافذ ہو سکتا ہے جہاں اہلِ اسلام اپنا آئین نافذ کرنے پر قادر ہوں۔ مطلب ہے کہ وہ ایک آزاد معاشرے کے طور پر زندگی بسر کر رہے ہوں۔ غلامی کے دَور میں تو مسلمانوں کو آقاؤں کی ضرورت کے مطابق نافذ شدہ آئین اور ضوابط کے تابع سانس لینا ہوتا ہے۔ محکومی کا عالم انتہائی محرومی کی کیفیت کا نام ہے۔ بقول علامہ اقبال :

از غلامی مردِ حق زنّار بند
از غلامی گوہرش نا ارجمند!

غیر مسلموں کی غلامی کے باعث مسلمان، موحّدوں کے طریق سے ہٹ کر بت پرستوں کے سے اطوار اختیار کر لیتے ہیں، وہ آزاد مسلمان افراد احرار کی طرح پرورش پا ہی نہیں سکتے۔ ایسے عالم میں اسلامی آئین کیا اور اجتہاد کہاں کا؟ ایسے دَورِ بے کسی میں جب حرّیت کی فضا میسّر نہ ہو یا جب فکری افراتفری اور 'بے ذوقی' کا دَور دورہ ہو تو اپنی قدیم پونجی کو سنبھالے رکھنا بھی بڑی بہادری ہے، چہ جائیکہ آئین میں اجتہاد سے کام لیا جائے! چنانچہ علامہ اقبال نے ایسی صورتِ حال کے مسلط ہونے کی کیفیت میں یہی ترغیب دی ہے کہ مسلمان اپنے تاریخی، فکری، تمدّنی اور فقہی سرمائے سے

وابستہ رہیں، جب تک صبحِ حرّیت طلوع نہیں ہو جاتی۔ لہٰذا فرمایا :

عہدِ حاضر فتنہ ہا زیرِ سر است
طبعِ ناپروائے او آفت گر است

نقش بر دل معنیٔ توحید کُن
چارۂ کارِ خود از تقلید کُن!

اجتہاد اندر زمانِ انحطاط
قوم را برہم ہمی پیچد بساط[۱۸]

یہ اشعار 'رموزِ بیخودی' سے اقتباس کیے گئے ہیں، اور یہ کتاب ۱۹۱۸ء میں منصۂ شہود پر آئی تھی۔ پہلے آزادی اور پھر آزاد مسلم معاشرے کے لیے حسبِ مطالباتِ احوال، آئین میں ترمیم اور کسر و انکسار کے عمل کی گنجائش۔ اور واضح ہے کہ جب علامہ اقبال نے آنکھ کھولی تو فقط ان کا اپنا وطن برِصغیر پاک و ہند ہی غلام نہ تھا بلکہ تقریباً ساری دُنیائے اسلام غلام تھی، صرف ترکوں کا ایک جھنڈا تھا جو آزاد فضا میں لہرا رہا تھا مگر ترکوں کو بھی مجموعی زوال و انحطاط نے آن لیا تھا۔ یورپ والے ان کو یورپ کا "مردِ بیمار" قرار دیتے تھے۔ اور پھر اس مردِ بیمار کو بھی ۱۹۱۸ء میں ختم ہونے والی جنگِ عظیم اوّل نے موت کی آغوش تک پہنچا دیا تھا۔

اس سب ظاہری بے سر و سامانی کے باوصف علّامہ اقبال کا وِجدان انھیں بتا رہا تھا کہ غلامی کی شبِ تار چھٹنے والی ہے، غلامی کی زنجیر کٹنے والی ہے۔ ہمیں معلوم ہے کہ اُنھوں نے ۱۹۰۷ء کے مارچ میں وہ غزل کہی تھی جس میں یہ شعر شامل ہیں :

نکل کے صحرا سے جس نے رُوما کی سلطنت کو اُلٹ دیا تھا
سُنا ہے یہ قدسیوں سے میں نے وہ شیر پھر ہوشیار ہو گا

سفینۂ برگِ گل بنا لے گا قافلہ مورِ ناتواں کا
ہزار موجوں کی ہو کشاکش مگر یہ دریا سے پار ہو گا ۹لہ

ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اُنھوں نے ' شمع اور شاعر' کا آخری بند اس مصرع پر ختم کیا تھا:

یہ چمن معمور ہوگا نغمۂ توحید سے!

اِس کے جلد ہی بعد اُنھوں نے ایک نظم بعنوان ' مُسلم ' تحریر کی ، یہ ۱۹۱۲ء کی بات ہے ، جس میں اسی پُر اُمید آہنگ کو دہرایا تھا ؎

قسمتِ عالم کا مسلم کوکبِ تابندہ ہے
جس کی تابانی سے افسونِ سحر شرمندہ ہے
آشکارا ہیں مری آنکھوں پہ اسرارِ حیات
کہہ نہیں سکتے مجھے نومیدِ پیکارِ حیات
کب ڈرا سکتا ہے غم کا عارضی منظر مجھے
ہے بھروسہ اپنی ملّت کے مقدر پر مجھے
یادِ عہدِ رفتہ میری خاک کو اکسیر ہے
میرا ماضی میرے استقبال کی تفسیر ہے
سامنے رکھتا ہوں اس دورِ نشاط افزا کو میں
دیکھتا ہوں دوش کے آئینے میں فردا کو میں نلہ

اُمید افزا شعر نگاری کا یہ سلسلہ جاری رہا ۔ یہاں تک کہ احوال نے پلٹا کھایا اور اُنھوں نے ۱۹۲۳ء میں کھُل کر اعلان کر دیا کہ

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا ، گیا دورِ گراں خوابی !

عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا !
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی ! لله

نظم ' طلوعِ اسلام ' کا آخری بند فارسی میں ہے جس میں ایک شعر یہ ہے :

بہ مشتاقاں حدیثِ خواجۂ بدر و حُنین آور !
تصرّفہائے پنہانش بچشم آشکار آمد !

علامہ اقبال نے یہاں گویا ایک بہت بڑے راز سے پردہ اُٹھایا ہے ، صاف بتا دیا ہے کہ حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رُوحانی تصرّف شروع ہو چکا ہے ۔ دوسروں کی نگاہیں اس تصرّف کو شاید نہ دیکھ رہی ہوں لیکن میری آنکھوں پر یہ تصرّف بالکل عیاں ہے ۔ گویا تین چیزیں ساتھ ساتھ چل رہی تھیں ۔ ایک غلامی کے دور میں فقہی Status quo صورتِ حال کی علیٰ حالہٖ حفاظت اور اس میں کسی خاص اجتہاد سے اجتناب اور دوسری چیز عنقریب حاصل ہونے والی آزادی کی اُمید اور اس کے لیے دلوں کو پُر اُمید رکھنے بلکہ دلوں میں ولولۂ آزادی پیدا کرنے کی کوشش کا جاری رکھنا ، تیسری چیز یہ کہ جب آزادی میسر ہو تو مسلمان معاشروں کا فرض ہوگا کہ اس وقت حسبِ تقاضائے زماں اپنے سرمایۂ فقہ کا از سرِ نو جائزہ لیں اور جُرأت کے ساتھ پیش آمدہ امورِ معاشی و دینی و سیاسی کا حل تلاش کریں ۔

ہمیں معلوم ہے کہ مصطفےٰ کمال اتاترک کے باعث ترکی میں احوال نے رُو بہ اصلاح ہونا شروع کیا تھا ۔ ۱۹۲۲ء تک شکست خوردہ ترکی نے سقاریہ اور انگورہ کے میدان میں اتحادی اور خصوصاً یونانی عساکر کو مار بھگایا تھا اور ۱۹۲۳ء کے آغاز سے جدید ترکی ایک آزاد و مختار مملکت کی شکل میں ظہور پذیر ہو چکا تھا ۔ برِ صغیر پاک و ہند میں ۱۹۲۱ء سے ' تحریک خلافت ' شروع تھی ' اور یہ بڑی زوردار تحریک تھی ۔ شروع شروع میں حضرت علامہ اقبال اس تحریک کے اچھے خاصے حامی تھے مگر جلد ہی خاموش سے ہو کر رہ گئے ۔ اس

خاموشی یا کنارہ کشی کا سبب ہندو قائدین کی ہندوانہ ذہنیت تھی جس کے باعث وہ مسلمانوں کو سیاسی طور پر اپنے اندر جذب کر کے ان کے جداگانہ سیاسی تشخص کو ختم کر دینا چاہتے تھے، مگر یہ مسئلہ بہت تفصیل طلب ہے اور ایک مستقل اور مبسوط مقالے کا طالب۔ بہر حال، حضرت علامہ کی اس محتاط روش کی یادگار باقی تحریروں کے علاوہ یہ تین چار شعر بھی ہیں، عنوان ہے 'دریوزۂ خلافت':

اگر ملک ہاتھوں سے جاتا ہے جائے
تو احکامِ حق سے نہ کر بے وفائی
نہیں تجھ کو تاریخ سے آگہی کیا؟
خلافت کی کرنے لگا تو گدائی!
خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے
مسلماں کو ہے ننگ وہ پادشائی!
"مرا از شکستن چناں عار ناید
کہ از دیگراں خواستن مومیائی" [۱۱۲]

علامہ اقبال اجتہاد کے قائل تو ہمیشہ رہے، جیسا کہ ۱۹۰۴ء والے مقالے سے ظاہر ہے جس سے ایک اقتباس گزشتہ صفحات میں دیا جا چکا ہے، مگر جیسا کہ "رموزِ بے خودی" سے ماخوذ اشعار سے عیاں ہوا، وہ دورِ غلامی و انحطاط میں اجتہاد پر تقلید کو ترجیح دیتے تھے، اور پھر ۱۹۲۳ء کے بعد صبحِ آزادی طلوع ہوتی ہوئی سی دکھائی دی تو انھوں نے "اسلام اور اجتہاد" کے موضوع پر وہ مضمون پڑھا جس کا ذکر اس مقالے کے آغاز میں ہوا۔ اور یہ وہی مقالہ تھا جس نے آگے چل کے "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں شامل چھٹے مقالے کا روپ اختیار کر لیا۔ گویا علامہ اقبال محسوس کرنے لگ گئے تھے کہ اسلامی ممالک اور مسلم معاشرے عنقریب، بلکہ بہت ہی جلد آزاد ہونے والے ہیں۔ لہٰذا وہ امورِ جدیدہ جن سے مسلمانوں کو فوری طور پر دوچار ہونا پڑے گا اور جن سے عہدہ برآ

ہونے کے لیے انھیں اپنے سرمایۂ فقہ کا بہ نظرِ غائر جائزہ لینا ہوگا، ابھی سے ہدفِ بحث و تمحیص بنا لیے جائیں تاکہ یہ بحث و تمحیص ضرورت کے وقت کام آئے۔ ایسے مواقع پر مجھے مرزا غالب کا شعر ذیل عموماً یاد آتا ہے اور میں اس سے مرادی معنی لینا پسند کرتا ہوں، مرادی معنی سے مراد وہ معنی ہے جو میں چاہوں، جو میرے مقصد سے موافقت رکھتا ہو، خواہ خود شاعر کا وہ مفہوم ہو یا نہ ہو۔ ؎

مثال ہے مری کوشش کی یہ کہ مرغِ اسیر
کرے قفس میں فراہم خس آشیاں کے لیے

بعض حضرات اس شعر سے منفی مفہوم اخذ کریں گے، یعنی میری سعیِ بے حاصل اس پرندے کی کوششِ بے سود کے مانند ہے جو قفس میں اپنے آشیانے کے لیے تنکے جمع کر رہا ہو، مگر میں اس شعر کو سعیِ بے حاصل کے مضمون کا حامل جاننے کے بجائے وارائے درسِ ہمت و عزم جانتا ہوں۔ میرے نزدیک غالب کا مقصود اس شعر سے یہ تھا کہ آزادی کی امید دل میں ہر دم تازہ رہنی چاہیے، اور جب آزادی میسر آئے تو تعمیرِ آشیاں کے لیے کچھ تنکے ہمراہ لے کر قفس سے نکلنا مناسب تر عمل ہوگا۔ بالکل اسی طرح علامہ اقبال نے بھی دورِ غلامی ہی میں بامیدِ آزادی بعض ایسے امور و نکات پر بحث کی جو اجتہاد کے طالب اور مقتضی تھے۔ یہ الگ بات ہے کہ آج درجنوں اسلامی ممالک آزاد ہو چکے ہیں، ہمارے اپنے وطنِ عزیز سمیت۔ مگر صدیوں کی کاہلی نے ذہنوں پر جو پھپھوندی جما دی تھی، وہ پوری طرح اترتی دکھائی نہیں دیتی۔ یہاں وہاں سے کچھ حصہ چھیل دیا جاتا ہے ورنہ پھپھوندی کا عمومی اور بسیط تسلط بدستور قائم ہے۔ ریاض خیر آبادی کا شعر ذیل اس کیفیت کی بخوبی ترجمانی کرتا ہے: ؎

نشیمن میں گزرے کئی موسمِ گل
قفس میں جو ٹوٹے تھے، وہ پر نہ نکلے

الغرض اب وہ دن گزرنے والے تھے جب گوشے میں قفس کے بہت آرام تھا۔ اب براہِ راست ہر ذمّہ داری آن پڑنے والی تھی۔ چنانچہ علامہ اقبال نے ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر ۱۹۲۶ء کے نصف اوّل تک فقہ و اجتہاد کے بارے میں کئی خط تحریر کیے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہُوا، اِسی عرصے میں اُنھوں نے "اجتہاد فی الاسلام" کے موضوع پر وہ مضمون قلمبند کیا تھا جو دسمبر ۱۹۲۴ء میں اسلامیہ کالج لاہور کے حبیبیہ ہال میں پڑھا تھا، اور اخبارات میں اسی مضمون کے چرچے کی بدولت علامہ اقبال کو سیٹھ جمال محمد کی طرف سے دعوت ملی کہ وہ مدراس آئیں اور وہاں کی مسلم ایسوسی ایشن کے اجلاس میں اپنے افکار، خصوصاً اجتہادی افکار کا اظہار فرمائیں۔ اس دعوت کو قبول کرنے کے بعد علامہ کو اس موضوع پر مزید تحقیق و جستجو کی ضرورت محسوس ہوئی۔

اِسی دوران میں صاحبزادہ آفتاب احمد خان وائس چانسلر علی گڑھ یونیورسٹی نے اسلامی نصابِ تعلیم کے باب میں ایک بنیادی خاکہ تیار کرایا تھا جس کا ایک نسخہ علامہ اقبال کو بھی ارسال کیا تھا اور ان سے اس ضمن میں رائے طلب کی تھی۔ علامہ اقبال نے ۴ جون ۱۹۲۵ء کو ایک خط میں اس خاکے سے متعلق اپنی آرا کا اظہار کیا۔ خط مفصّل ہے اور خاکے کی ہر شق پر الگ الگ بحث عمل میں آئی ہے۔ جہاں تک فقہ والی شق کا تعلق ہے، جناب محمد احمد خان نے علامہ کا عندیہ بدین الفاظ بیان کیا:

"اسلامی فقہ کی تشکیلِ جدید کی جائے۔ یہاں فقہ سے مُراد وہ نہیں جو عام طور پر لی جاتی ہے۔ جس طرح اقبال دینیاتی اور کلامی مسائل کے لیے تفکرِ اسلامی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، اِسی طرح فقہ سے ان کی مُراد روزے، نماز، وغیرہ کے احکام نہیں بلکہ اسلام کے جملہ اجتماعی (عمرانی) پہلوؤں (مثلاً سماجی، سیاسی، اقتصادی و قانونی) کی تعلیم مُراد ہے، یعنی وہ چاہتے ہیں کہ وہ دَورِ جدید کے تمام عمرانی علوم (Social Sciences) کے مطالعہ کی روشنی میں اِسلام کے اجتماعی (عمرانی) اصول و احکام یا بالفاظِ دیگر اسلام کے اجتماعی نظم کی توضیح و تشریح کی جائے۔" کلے

علامہ اقبال کے پیشِ نظر فقط برِ اعظم پاک و ہند ہی کے مسلمانوں کا مستقبل نہ تھا،

ان کے پیشِ نظر پوری اُمّت کا مستقبل تھا۔ ابھی جناب محمد احمد خان کے اقتباس میں ہم نے دیکھا کہ پیشِ نظر "اسلام کے اجتماعی اصول و احکام" ہیں۔ درحقیقت فقہِ اسلامی نے جس کے اساسی ضوابط قرآنِ حکیم کے مبادیات پر استوار ہیں، مسلمانوں کو ایک طرح سے یکساں رویّے کا مالک بنا دیا۔ یہ چیز خود مسلمانوں کو محسوس نہیں ہوئی، اس لیے کہ یہ ان کا معمولِ حیات ہے۔ غیروں کو یہ چیز بالوضاحت محسوس ہوئی ہے۔

مسلمانوں میں فقہ یا یوں کہیے کہ ان کے یہاں ضوابط و قواعد نے ان کی زندگی کو اس طرح متاثر کیا ہے کہ جملہ شعبہ ہائے حیات میں ایک ربط و تعلق نمایاں طور پر موجود ہے۔ اندازِ حیات کی یہ ہم آہنگی ہر مسلم سوسائٹی میں موجود ہے، لہٰذا مسلمان سوسائٹیاں خواہ وہ کہیں بھی ہوں، ایک ہی سانچے میں ڈھلی دکھائی دیتی ہیں۔ یہاں پروفیسر ولفریڈ کینٹول سمتھ Wilfred Cantwel Smith کا حوالہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا:

"زندگی کے تقریباً ہر شعبے کو خواہ وہ کسی بھی موضوع سے متعلق تھا، اسلامی رنگ میں رنگ دیا گیا۔ اور یہی وہ اسلامی ڈھانچہ تھا جس نے اسلامی معاشرے کو ہمہ جہتی قوّت بھی عطا کی اور زور اور ولولہ بھی بخشا۔ اس وحدت آمیز قوّت (توحیدی قوت) کا مرکز وہ دینی ضابطہ و آئین تھا جو اپنے طاقتور اور صریح ولولے کے جلو میں ہر بات کو نظم و ترتیب سے نوازرہا تھا۔ عبادات سے لے کر حقوقِ ملکیت تک، سب معاملات اسی کے زیرِ اثر تھے۔ اسلامی آئین (فقہ) نے مسلمان معاشرے کو قرطبہ (ہسپانیہ) سے لے کر ملتان تک وحدت بخش رکھی تھی۔ یہی نہیں، بلکہ اس نے مسلمان فرد کو بھی (خود اس کی ذات میں) وحدت سے نواز رکھا تھا، اس لیے کہ اس کی ساری زندگی کو پاکیزہ سانچے میں عملاً منضبط اور منظّم کر کے ایک بامعنی اور بھرپور 'کُل' بنا دیا تھا۔" کلے

پروفیسر سمتھ کا جو قول اُوپر درج ہُوا، اس میں ایک نہایت پتے کی بات بتائی گئی ہے۔ وہ یہ کہ فقہ نے فقط اسلامی سوسائٹی ہی کو نہیں بلکہ فرد کو بھی وحدت سے نواز رکھا تھا۔ یہ بڑی گہری سچائی ہے۔ تشریح یہ ہے کہ جس شخص کا کوئی نقطۂ ایماں ایسا نہ ہو جو اس کی شخصیت کو مرکزیّت عطا کر سکے تو وہ شخص ایک شخص نہیں ہو سکتا۔ یقین کی مرکزیّت سے

محروم شخص شخصاً ایک ہوتا ہے مگر اس کی شخصیت ایک نہیں ہوتی، اور اگر شخصیت ایک نہ ہو تو تکمیلِ شخصیت کیسے عمل میں آئے! جس کا مطلب ہے کوئی فرد اپنی خودی تک کیونکر رسائی حاصل کر سکے۔ تربیتِ خودی "توحید" کے انسانی رگ و پے میں سرایت کر جانے کا نام ہے۔ اور یہ امر اس وقت تک ممکن الوقوع نہیں جب تک ضابطہ و قاعدۂ حیات میں ایک مرکز کے حوالے سے ربط موجود نہ ہو۔ وہ مرکز خدا ہے۔ اس مرکز کا پرتوِ محسوس حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرتِ طیبہ ہے جسے فقہی اصطلاح میں "سنّت" کہتے ہیں۔ قرآن اور سنّت کی رُوح سے سرشار جملہ امور کا عمل بن جانا شریعت ہے، شریعت ہی کا اصولیین کے یہاں دوسرا نام فقہ ہے۔ چنانچہ اسلام کی اس رُوحِ زندہ سے حضرت علامہ کی دلچسپی کی کوئی حد نہ تھی۔ فقہ کا بیدار و طیّار رہنا گویا اسلام کی حقیقی قوّت کا ثبوت و اظہار ہے۔

افرادِ اُمّت کی یہ وحدتِ نظر و فکر فقط قانون و اُصول کے عام معنی میں باہم مربوط و ہم آہنگ ہونے کے باعث پیدا ہوئی تھی بلکہ اس کے پیچھے ایک نہایت اہم عنصر اور بھی تھا، اور وہ J.N.D.* Anderson کی رائے میں دینی تقدس کا عنصر تھا۔ وہ کہتے ہیں کہ "مغربی ذہن کی رُو سے آئین و قانون کی حیثیت ہے ایک فوری صورتِ حال کی تجدید و تشریح اور اس کے باب میں نافذ العمل عدالتی فیصلہ۔ اس کے برعکس مسلمانوں کے یہاں قانون چونکہ وحی پر استوار ہے، لہٰذا یہ محض عدالتی یا فقہی رائے یا فیصلہ نہیں رہ جاتا، اس کے ساتھ دینی تقدس بھی وابستہ ہوتا ہے، چنانچہ سرِ تسلیم خم!" [۲۵]

پھر عیاں ہے کہ جس قانون کو وحی پر استوار ہونے کی وجہ سے تقدس اور رُوحانی احترام میسر ہو، وہ رویّوں، عادتوں اور زندگی کے باب میں نقطہ ہائے نظر پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے اس لیے لازم ہے کہ ایسے آئین کو اپنا لینے والے خواہ دنیا میں کہیں بھی آباد ہوں، وہ اپنے آئین کی بنیادی اور اساسی رُوح کی بدولت، از روئے سیرت، ضرور ہم آہنگ ہوں گے۔ جغرافیائی احوال اور عام مروّج حالات جو ایک معاشرے میں صدیوں

کے تجربے کا نچوڑ ہوں، انھیں حتی الامکان اس وقت تک نہ چھیڑا جائے جب تک وہ صریحاً دین کے مقرر کردہ حرام و حلال سے متصادم نہ ہوں۔ اسلام نے بھی عربی معاشرے کی معروف و مقبول ان باتوں کو بدستور قائم رہنے دیا جو رُوحِ دین کے خلاف نہ تھیں کیونکہ دینِ اسلام کی رُوح آسانی پیدا کرنا ہے۔ الاستاذ محمود درویش لکھتے ہیں:

"ان من یزید فی ھٰذا الدین کمن ینتقض منه وان ضر المتشددین المعترین مثل ضرر المتساھلین المتھاونین وان اسلم طریق للامته ان تذکر دائما انھا امته وسط، تدرک ان خیر الامور الوسط، وان الفضیلة وسط بین رزیلتین وان الرسول صلی اللہ علیه وسلم قال ماخیرت بین امرین الا اخترت الیسرھا" [۲۶]۔

'دین میں مسائل کو بڑھانے والا ایسا ہی (مجرم) ہے جیسا دین کو چھوڑ بھاگنے والا، متشدد اور سختی پیدا کرنے والوں کی ضرر رسانی ویسی ہی ہے جیسی تساہل، بے پروائی اور تحقیر اختیار کرنے والوں کی، اُمت کے لیے سلامت روی کا بہترین طریقہ، ہمیشہ یاد رکھو، یہ ہے کہ یہ اُمت متوسط و معتدل اُمت ہے، جان لو کہ سب سے بہتر طریق کار اعتدال ہے، یہ بھی جان لو کہ فضیلت دو رزالتوں کے مابین ہے (اِس جانب یا اُس جانب، انتہا پسندی رزالت ہے) نیز یہ بھی ذہن میں رہے کہ حضور نبیِ اعظم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ دو صورتوں میں سے اگر تجھے انتخاب کرنا پڑے تو لازم ہے کہ تو آسان تر کو اختیار کرے'۔

یہ فقہا کا عام طریقہ رہا ہے۔ اسے مصلحت کا نام بھی دیا جاتا رہا ہے اور حق یہ ہے کہ فقہا کا اعتدال ہی تھا کہ ضوابط و آئینِ اسلام دُنیا کے مختلف ممالک میں واقع اسلامی معاشروں میں بہ سہولت نفاذ پذیر اور راسخ رہے۔ Dr. Saba Habachy رقمطراز ہیں کہ اینڈرسن نے افریقہ کے مختلف ممالک میں خاصا وقت گزارا۔ نیاسا لینڈ، زنجبار، کینیا، یوگنڈا، سومالی لینڈ، نائجیریا، غانا، گمبیا، سیرالیون وغیرہ کا دورہ کیا۔ علاوہ کے علاوہ دیگر بلادِ شرقِ اوسط میں کئی سال بسر کیے۔ اینڈرسن اسلامی آئین کی رُوحِ زندہ، قابلیت اور لچک کی داد دیتے ہیں جس کی بدولت یہاں وہاں کی نمایاں تبدیلیوں کے

باوصف آئینِ اسلام کی اصل رُوح بحال رکھی گئی ہے۔ [۲۷]

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اسلامی فتوحات کے پھیلاؤ کی وجہ سے نئے نئے احوال وامُور سے واسطہ پڑا، لہٰذا قانون میں باقاعدہ غوروفکر ناگزیر ہوگیا تھا۔ فقہا نے عرق ریزی سے کام لیا اور نتیجتاً فقہ کے مذاہب کی تدوین عمل میں آئی۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں۔ (ا) تشریح یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف موسّسینِ مذاہب ہی نے فائدہ اُٹھایا۔ (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہبِ فقہ کے اندر ہی استعمال کی جاسکتی ہے اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے میں جسے موسّسینِ مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ بہرحال علامہ اقبال نے شقِ اوّل تک محدود رہنا چاہا، یعنی قانون سازی میں کامل آزادی تک۔ [۲۸]

بقول علامہ اقبال اجتہاد کے باب میں اجازت کے باوصف عموماً شرائط ایسی کڑی معین کردی گئیں کہ عملاً ان کا پورا کرنا ممکن نہ ہو، اور ساتھ ہی وہ تعجب کے عالم میں فرماتے ہیں:

"یہ روش اس نظامِ قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآنِ مجید پر استوار ہیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے۔" [۲۹]

علامہ اقبال کے نزدیک اس ٹھہراؤ کا باعث ایک تو معتزلہ اور عقلیین کی موشگافیاں اور پھر مُنہ زور رویّہ تھا جس کے باعث فقہا کو خطرہ محسوس ہوا کہ اس طرح نظامِ مدنیتِ اسلام کا استحکام ختم ہوجائے گا، دوسرے تصوف کا سکونی رویّہ کچھ معتزلہ کے ستائے ہوئے اور کچھ فقہا کی خشک حیلہ تراشیوں اور موشگافیوں سے بے زار بہت سے ذہین افراد نے گوشہ نشینی میں پناہ لی اور آیندہ نظام کی زمام متوسّطین کے ہاتھ میں رہی لہٰذا تقلید کے سوا چارا نہ تھا، تیسرے بغداد کی تباہی سے فکری سراسیمگی اور افکار میں ہزیمت کی پیدا کردہ افراتفری سے خوف لاحق ہوا، اور ضروری محسوس ہوا کہ جو فقہی سرمایہ میسر ہے اسی کی پاسبانی کی جائے اور مباحث کے نئے در نہ کھولے جائیں اور مسلمانوں کی

حیثیتِ اجتماعیہ کو منتشر ہونے سے بچایا جائے۔ علامہ اقبال کے نزدیک یہ روش کسی قدر حق بجانب بھی تھی۔ [۳۰]

لیکن ظاہر ہے کہ ٹھہراؤ جمود بن جاتا ہے اور پھر تحجّر تک پہنچتا ہے۔ اس انحطاط کا سدِباب ایسے ہی افراد کر سکتے ہیں [۳۱]

"جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں، کیونکہ ایسے ہی افراد جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابلِ تغیر و تبدل نہیں، اس میں اصلاح اور نظرِ ثانی کی گنجائش ہے، یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہٰذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رُجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی اور بعد کے فقہا کی کوششوں سے ہوتا ہے، اِسلام کی اندرونی رُوح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابنِ تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہلِ قلم اور اسلام کے نہایت پُرجوش مبلغ تھے، اس روش کے خلاف ایک زبردست ردِّعمل ہُوا۔"

بقول علامہ اقبال امام ابنِ تیمیہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے، انھیں بھی ابنِ حزم کی طرح فقہ حنفی کے اُصولِ قیاس اور اجماع سے انکار تھا، تاہم ابنِ تیمیہ کی تعلیمات کا ٹھیک ٹھیک اظہار محمد بن عبدالوہاب کی تحریک میں ہوا اور پھر سنوسی تحریک، تحریکِ اتحادِ اسلامی (جمال الدین افغانی) اور بابی تحریک میں جسے گویا عجمی بازگشت کہنا چاہیے، عربی احتجاجیت کی۔ علامہ اقبال ازراہِ وضاحت کہتے ہیں:

"یہاں بحث آزادئ اجتہاد کی اِس رُوح سے ہے جو اِس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہبِ اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور اس لیے آزادیِ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شدومد سے زور دیا لیکن ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سرتاسر غیر تنقیدی رہا لہٰذا امورِ قانون میں اس نے اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا۔" [۳۲]

جب حضرتِ علامہ ان خطبات کی تیاری کر رہے تھے تو ان کے فکرستانِ ذہن میں

نئے نئے سوالات کے غنچے کھل رہے تھے۔ اگر صرف وہی سوالات سامنے رکھے جائیں
جن کے جوابات ۱۹۲۴ء کے اواخر سے لے کر ۱۹۲۶ء تک کے عرصے میں اُنھوں
نے وقتاً فوقتاً مولانا سیّد سلیمان ندوی (رح) سے بذریعہ مکاتیب طلب کیے تو محسوس
ہوتا ہے کہ ان کے پیشِ نظر فقط "مقالہ" ہی نہ تھا۔ خیال یوں گزرتا ہے کہ ان کے ذہن
میں قرآنی ہدایات اور ارشادات کے حوالے اور نسبت سے کوئی بڑا تحریری منصوبہ تھا،
اور وہ لازماً قرآنی فقہ کے اصول و مبادیات اور قواعد و ضوابط ہوں گے جن کی تشریح دورِ
معاصر کے احوال کے حسبِ تقاضا مرتب کرنا مطلوب ہوں گے (بعد ازاں اُنھوں نے
ایک سے زیادہ خطوط میں اس ارادے کا کھُل کر اظہار بھی کیا)۔ بہر حال "الاجتہاد فی
الاسلام" والے مقالے میں وہ ساری باتیں نہیں سما سکیں، اور سما سکتی بھی نہ تھیں جو
وہ پیشِ نظر رکھتے تھے اور جن کے ضمن میں پیدا ہونے والے سوالات کے جواب مہیا
کرنے کی اُنھوں نے تیاری شروع کر رکھی تھی۔ حضرت علامہ کو احساس تھا کہ
وہ متداول معنوں میں یکے از علماء دین نہ تھے، اور وہ اس اَمر کو چھپاتے بھی نہ تھے۔ اِسی
لیے وہ بے تکلف سوال کرتے تھے اور جواب چاہتے تھے۔ یہ ایک مخلص طالب علم
کا اندازہ ہے اور ایک بیدار اور طیّار ذہن کا وتیرہ۔

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال نے "زندہ رود" کی جلد سوم میں صفحہ ۶۵ سے ۶۸ تک
بہت سے ایسے سوالات کی ایک فہرست درج کر دی ہے۔ یہ سوالات "کلامی" بھی
ہیں اور فقہی بھی بلکہ حاوی حصہ فقہی سوالات کا ہے۔ ذیل میں وہ سوالات جُوں کے تُوں،
جناب ڈاکٹر جاوید اقبال کے شکریے کے ساتھ، درج کیے جا رہے ہیں:

"قرآن کتابِ کامل ہے اور وہ خود اپنے کمال کا مدعی ہے۔ اس کا کمال عملی طور پر
ثابت کرنے کے لیے ضروری ہے کہ معاملات کے اُصول، جو دیگر اقوام میں اس وقت مروّج
ہیں، پر قرآنی نقطۂ نگاہ سے تنقید کی جائے۔ اس کے لیے کیا ذرائع اختیار کیے جائیں؟"

متکلمین میں سے بعض نے علمِ مناظر و مرایا کی رُو سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی
ہے کہ خدا تعالیٰ کو دیکھ سکنا ممکن ہے۔ یہ بحث کہاں ملے گی؟ رویتِ باری کے متعلق

جو استفسار کیا گیا، اس کا مقصد یہ تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی ایسی بات نکل آئے
جس سے آئن اسٹائن کے انقلاب انگیز "نظریۂ نور" پر کچھ روشنی پڑے۔ اس خیال کو
ابنِ رشد کے ایک رسالہ سے تقویت ہوئی جس میں اُنھوں نے ابوالمعالی کے رسالے سے
ایک فقرہ اقتباس کیا ہے۔ ابوالمعالی کا خیال آئن اسٹائن سے بہت ملتا جُلتا ہے،
گو مقدم الذکر کے ہاں یہ بات محض ایک قیاس ہے اور مؤخر الذکر نے اسے ریاضی کی
رُو سے ثابت کر دیا ہے۔

کیا اجماعِ اُمت نصِ قرآنی کو منسوخ کر سکتا ہے؟ مثلاً مدتِ شیر خوارگی جو نصِ
صریح کی رُو سے دو سال ہے، کم یا زیادہ ہو سکتی ہے یا حصص شرعی میراث میں کمی
بیشی کر سکتا ہے؟ بعض حنفاء اور معتزلیوں کے نزدیک اجماعِ اُمت یہ اختیار
رکھتا ہے۔ کیا مسلمانوں کے فقہی لٹریچر میں کوئی ایسا حوالہ موجود ہے؟

آپ نے ارشاد کیا ہے کہ فقہا نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے۔ ایسی
تخصیص یا تعمیم کی کوئی مثال؟ کیا ایسی تخصیص یا تعمیم صرف اجماعِ صحابہؓ ہی کر سکتا
ہے یا علماء و مجتہدینِ اُمت بھی کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کی تاریخ میں صحابہؓ کے بعد
کوئی ایسی مثال ہو تو آگاہ کیجیے۔ تخصیص یا تعمیم حکم سے کیا مُراد ہے؟ اگر صحابہؓ کا کوئی
حکم نص کے خلاف ہو تو اس سے یہ مُراد لی جائے گی کہ کوئی ناسخ حکم ان کے علم میں ہو
گا۔ کیا کوئی حکم ایسا بھی ہے جو صحابہؓ نے نصِ قرآن کے خلاف نافذ کیا ہو؟

حضور سرورِ کائنات ؐ نے کسی دریافت کردہ مسئلہ کا جو جواب وحی کی بنا پر دیا وہ
تمام اُمت پر حجّت ہے اور وہ وحی بھی قرآن مجید میں داخل ہو گئی، لیکن جو جواب محض
استدلال پر دیا گیا، جس میں وحی کو دخل نہیں کیا، کیا وہ بھی تمام اُمت پر حجّت ہے؟
اگر جواب اثبات میں ہو تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ حضورؐ کے تمام استدلات بھی وحی
میں داخل ہیں یا بالفاظِ دیگر یہ کہ قرآن و حدیث میں کوئی فرق نہیں؟

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو حیثیتیں ہیں: نبوّت اور امامت۔ نبوّت میں
احکامِ قرآنی اور آیاتِ قرآنی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استنباط داخل ہیں۔ اجتہاد

کی بنا محض عقلِ بشری اور تجربہ و مشاہدہ ہے، کیا یہ بھی وحی میں داخل ہے؟ اگر وحی میں داخل ہے تو اس پر آپ کی دلیل کیا ہے؟

وحیِ غیر متلو کی تعریف نفسیاتی اعتبار سے کیا ہے؟ کیا وحیِ متلو اور غیر متلو کے امتیاز کا پتا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ مبارک میں چلتا ہے یا یہ اصطلاحات بعد میں وضع کی گئیں؟

حضورؐ نے اذان کے متعلق صحابۂ کرامؓ سے مشورہ کیا۔ کیا یہ مشورہ نبوّت کے تحت آئے گا یا امامت کے تحت میں؟

آیۂ توریث میں حصص بھی ازلی ابدی ہیں یا قاعدۂ توریث میں جو اُصول مضمر ہے، صرف وہی ناقابلِ تبدیل ہے اور حصص میں حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

آیۂ وصیت کی وضاحت کیجیے؟

کیا امام کو اختیار ہے کہ قرآن کی کسی مقرر کردہ حد (مثلاً سرقہ کی حد) کو ملتوی کر دے اور اس کی جگہ کوئی اور حد مقرر کر دے؟ اس اختیار کی بنا کون سی آیتِ قرآنی ہے؟

امام ایک شخصِ واحد ہے یا جماعت بھی امام کے قائم مقام ہو سکتی ہے؟

ہر اسلامی ملک کے لیے اپنا امام ہو یا تمام اسلامی دُنیا کے لیے ایک امام ہونا چاہیے؟ مؤخر الذکر صورت موجودہ فرقِ اسلامیہ کی موجودگی میں کیسے بروئے کار آ سکتی ہے؟

حضرتِ عمرؓ نے طلاق کے متعلق جو طریقہ اختیار کیا، اگر اس کا اختیار اُنھیں شرعاً حاصل تھا تو اس اختیار کی اساس کیا تھی؟ زمانۂ حال کی زبان میں آیا اسلامی کانسٹی ٹیوشن ان کو ایسا اختیار دیتی ہے؟ فقہا کے نزدیک خاوند کو جو حق اپنی بیوی کو طلاق دینے کا ہے، وہ بیوی کو یا اس کے کسی خویش یا کسی اور آدمی کے حوالے کیا جا سکتا ہے؟ اس مسئلہ کی بنا کوئی آیتِ قرآنی ہے یا حدیث؟

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک طلاق یا خاوند کی موت کے دو سال بعد بھی اگر بچہ پیدا ہو تو قیاس اس بچہ کے ولد الحرام ہونے پر نہیں کیا جا سکتا۔ اس مسئلے کی اساس کیا ہے؟

کیا یہ اصول محض ایک قاعدۂ شہادت ہے یا جزوِ قانون ہے؟

شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ خدا زمان ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے، لاتسبوا الدھر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ بحث کہاں ملے گی؟

قرونِ وسطیٰ کے ایک یہودی حکیم موسیٰ بن میمون نے لکھا ہے کہ خدا کے لیے کوئی مستقبل نہیں ہے، بلکہ وہ زمان کو لحظہ بہ لحظہ پیدا کرتا ہے۔ میمون نے قرطبہ میں مُسلم یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی، اس لیے کیا اس کا یہ مذہب بھی کسی مُسلم حکیم کی خوشہ چینی ہے؟

مولانا شبلی نے ایک فقرہ شعائر و ارتفاقات کے متعلق نقل کیا ہے: وشعائر الدین امر ظاھر تخصیص بہ ویمتاز صاحبہ بہ فی السائر الادیان کالختان وتعظیم المساجد والاذان و الجمعۃ والجماعات۔ کیا یہ شاہ ولی اللہ کی اپنی تشریح ہے؟ اسی طرح ارتفاقات میں شاہ ولی اللہ کی تشریح کے مطابق تمام تدابیر جو سوشل اعتبار سے نافع ہوں، داخل ہیں مثلاً نکاح و طلاق کے احکام وغیرہ۔ اگر شاہ ولی اللہ کی یہ تشریح صحیح ہے تو سوسائٹی کا کوئی انتظام نہ رہے گا اور ہر ایک ملک کے مسلمان اپنے دستور و مراسم کی پابندی کریں گے اس کی وضاحت کیجیے۔

الکلام (یعنی علمِ کلام جدید) میں مولانا شبلی نے حُجۃ اللہ البالغہ کے صفحہ ۱۲۳ کا ایک فقرہ عربی میں نقل کیا ہے جس کے مفہوم کا خلاصہ اُنھوں نے اپنے الفاظ میں بھی دیا ہے۔ اس کے آخری حصّہ کا ترجمہ یہ ہے: اس بنا پر اس سے بہتر اور آسان طریقہ کوئی نہیں کہ شعائر تعزیرات اور انتظامات میں خاص اس قوم کے عادات کا لحاظ کیا جائے جن میں یہ امام پیدا ہوا ہے۔ اس کے ساتھ آنے والی نسلوں پر ان احکام کے متعلق چنداں سخت گیری نہ کی جائے۔ اس فقرے میں لفظ شعار سے کیا مُراد ہے اور اس کے تحت کون کون سے مراسم یا دستور آتے ہیں؟

کیا حجۃ اللہ البالغہ میں کسی جگہ شعائر کی تشریح شاہ ولی اللہؒ نے کی ہے؟

شاہ ولی اللہؒ نے لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے، مولانا شبلی نعمانی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلمات کیا ہے، ان کا اصل مقصود کیا ہے؟

شاہ ولی اللہؒ نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں، ان چار قسموں میں تمدّنی اُمور مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آ جاتے ہیں۔ کیا ان کے خیال میں ان معاملات میں بھی سخت گیری نہیں کی جائے گی؟ محی الدّین ابن عربی کے فتوحات، یا کسی اور کتاب میں حقیقتِ زمان کی بحث کس کس جگہ ہے؟

صوفیا میں اگر کسی اور بزرگ نے اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کا حوالہ دیجیے؟

متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقتِ زمان یا ان مسائل پر بحث کون سی کتاب میں ملے گی؟

ہندوستان میں بڑے بڑے اشاعرہ کون کون سے ہیں؟ مُلّا جونپوری کو چھوڑ کر کیا اور فلاسفہ بھی ہندی مسلمانوں میں پیدا ہوئے؟ ان کے اسماء سے مطلع فرمایئے اور تصانیف سے۔

ہندی مُسلم فلسفی ساکن پھلواری مصنف 'تسویلاتِ فلسفہ' کا نام کیا ہے؟ کتاب مذکورہ کا نسخہ کہاں سے دستیاب ہوگا؟

مولوی نورالاسلام کا عربی رسالہ بابت 'مکان'، جو رامپور میں ہے، کس زبان میں ہے؟ قلمی ہے یا مطبوعہ؟ مولوی نورالاسلام کا زمانہ کون سا ہے؟

مسئلہ 'آن' کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فلاسفہ پر جو اعتراض ہمارے متکلمین نے کیے وہ مسئلہ زمان کے متعلق خود ان کے انکار پر بھی عائد ہوتے ہیں۔ مولوی سید برکات احمد نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے، مگر مسئلہ نہایت مشکل ہے۔ اس پر مزید روشنی ڈالیے؟

اگر دہر ممتد اور مستمر ہے اور حقیقت میں اللہ تعالےٰ ہی ہے تو پھر مکان کیا چیز ہے؟

جس طرح زمان، دہر کا ایک طرح سے عکس ہے، اسی طرح مکان بھی دہر ہی کا عکس

ہونا چاہیے یعنی زمان اور مکان، دونوں کی حقیقت اصلیہ دہر ہی ہے۔ کیا یہ خیال محی الدین ابن عربی کے خیال سے صحیح ہے؟ کیا انھوں نے مکان پر بھی بحث کی ہے، اور اگر کی ہے تو مکان اور دہر کا تعلق ان کے نزدیک کیا ہے؟

میں نے زمان و مکان کے مسئلہ کے متعلق مطالعہ کیا ہے جس سے ظاہر ہُوا کہ ہندوستان کے مسلم فلسفیوں نے بڑے بڑے مسائل پر غور و فکر کیا ہے، اور اس غور و فکر کی تاریخ لکھی جا سکتی ہے۔ یہ کام آپ کو کرنا چاہیے۔

آپ نے لکھا ہے کہ اسلامی ریاست کے امیر کو اختیار ہے کہ جب اسے معلوم ہو کہ بعض شرعی اجازتوں میں فساد کا امکان ہے تو ان اجازتوں کو عارضی طور پر منسوخ کر دے، بلکہ بعض فرائض کو بھی یونہی منسوخ کر سکتا ہے۔ اس کا حوالہ کہاں ملے گا؟

کیا یہ صحیح ہے کہ متعہ (نکاح موقت) حضرت عمرؓ سے پہلے مسلمانوں میں مروّج تھا اور حضرت عمرؓ نے اسے منسوخ کر دیا؟ کیا زمانۂ حال کا کوئی امیر بھی کسی امر کی نسبت ایسا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے؟ ان معاملات کی ایک فہرست دیجیے جن کے متعلق رائے قائم کرنا امام کے سپرد ہے۔ جرائم میں ایسے جرم ہیں جن کی تعزیر قرآن شریف میں مقرر ہے، ان کے متعلق امام کیونکر کوئی رائے دے سکتا ہے؟ تواترِ عمل کی ایک مثال آپ کے نزدیک نماز ہے۔ مالکیوں، حنفیوں اور شیعوں میں جو اختلاف صورتِ نماز میں ہے، وہ کیونکر ہوا؟ احکامِ منصوصہ میں توسیع اختیاراتِ امام کے اصُول کیا ہیں؟ اگر امام توسیع کر سکتا ہے تو ان کے عمل کو محدود بھی کر سکتا ہے، اِس کی کوئی تاریخی مثال ہو تو واضح کیجیے؟

زمین کا مالک قرآن کے نزدیک کون ہے؟ اسلامی فقہاء کا مذہب اس بارے میں کیا ہے؟ قاضی مبارک میں شاید اس کے متعلق کوئی فتویٰ ہے، وہ فتویٰ کیا ہے؟

اگر کوئی اسلامی ملک (روس کی طرح) زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے تو کیا یہ بات شرعِ اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟ کیا یہ بات بھی رائے امام کے سپرد ہوگی؟

صدقات کی کتنی قسمیں اسلام میں ہیں، صدقہ اور خیرات میں کیا فرق ہے؟

لفظ نبی کے دو معنی ہیں: خبر دینے والا اور مقامِ بلند پر کھڑا ہونے والا۔ اوّل الذکر

نبی ہمزہ کے ساتھ اور دوسرا بغیر ہمزہ کے۔ اس ضمن میں راغب اصفہانی نے مفردات میں ایک حدیث بھی نقل کی ہے یعنی آنحضور صلّی اللہ علیہ وسلّم نے فرمایا کہ میں نبی بغیر ہمزہ کے ہوں۔ قرآن شریف میں جن انبیاء کا ذکر ہے، ان میں کون سے نبی بالہمزہ ہیں اور کون سے بغیر ہمزہ؟ یا سب کے سب بغیر ہمزہ کے ہیں؟ اگر قرآنی انبیاء یا آنحضورؐ نبی بغیر ہمزہ ہیں تو لفظ نبی کا مروّجہ انگریزی ترجمہ "پرافِٹ" جس کے معنی خبر دینے والا کے ہیں، کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

لفظ نار کا روٹ عربی زبان میں کیا ہے؟

لفظ نجات کا روٹ کیا ہے اور روٹ کے رُو سے کیا معنی ہیں؟[۲۴]

علاّمہ اقبال معاصر دَور کے اہلِ نظر نقادوں کی تائید میں کہتے ہیں کہ اُمّتِ مُسلمہ جوں جوں آزادی سے ہمکنار اور قوت یاب ہوتی چلی جائے گی، اسلام کی آفاقی رُوح اپنا جوہر دکھاتی چلی جائے گی، اور ثابت ہو جائے گا کہ اسلام ہر زمانے کا ساتھ دے سکتا ہے۔ علاّمہ کا مرکزِ یقین اس باب میں بھی قرآنِ کریم ہے جو سراسر حرکی رُوح کا مالک ہے۔ ان کے الفاظ میں:

"زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اُٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدّل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے، اس میں قدامت پسندانہ قوّتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیّت کو اپنے ارادات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لیے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعیّن ہوئی۔ اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحادِ انسانی کی اس تشکل کے لیے جو بالآخر ظہور میں آئے گی، مختلف بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ باہمدگر حریف نسلوں کو اوّل دولتِ ایمان سے مالامال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی شکل دے جس کا اپنا ایک شعورِ ذات ہو۔"[۲۵]

حضرت علاّمہ بھی دیگر مسلم فقہا کی طرح قرآنِ حکیم ہی کو آئین و قانون کا اوّلین

مصدر قرار دیتے ہیں مگر ساتھ ہی یہ بھی واضح کر دیتے ہیں کہ قرآنِ حکیم کوئی قانونی ضابطوں کی کتاب نہیں جس میں جُملہ اُمورِ حیات مع جُدا جُدا جزا و سزا، ضابطہ وار اور دفعہ بدفعہ درج ہو۔ مقصودِ تعلیماتِ قرآن یہ ہے کہ انسان کو کائنات اور خالقِ کائنات کے ساتھ اپنے رابطہ و تعلق کا اعلیٰ شعور حاصل ہو۔ قرآن نے وسیع القواعد اُصولوں کے ذریعے پُوری انسانی زندگی کا احاطہ کیا ہے، مسیحیت کی طرح ریاست کو انتظامی اور رُوحانی یا مادّی اور عبادتی دو حِصوں میں جُدا نہیں کر دیا۔ حضرت علاّمہ فقہائے اسلام کی محنت و کاوش کی بھرپور داد دیتے ہوئے کہتے ہیں:

"رومنو کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جن کے پاس بڑی محنت سے تیار کیا ہُوا ایک نظامِ قانون موجود ہے۔"[۲۶]

فقہائے اِسلام کے یہاں دوسرا آئینی ماخذ بہرحال حدیث ہے۔ حضرت علاّمہ نے گولڈ زیہر کا حوالہ دیا ہے جس کے خیال میں مجموعہ ہائے احادیث مجموعی طور پر ناقابلِ اعتبار ہیں[۲۷] مگر پھر ایک اور مفکر کی زبانی بتایا ہے کہ احادیث کے معتبر مجموعے یا ان کا بیشتر حصّہ فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔ علاّمہ نے اس امر کا بھی ذکر کیا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ نے فقہی احادیث سے کم سے کم کام لیا ہے۔ علاّمہ کے نزدیک یہ بھی ارتقائے فقہ ہی کی ایک صورت ہے۔ اُنھوں نے امام ابوحنیفہؒ کی تائید بھی کی ہے، اِس لیے کہ وہ بہرحال اہلِ سنّت کے امام ہیں۔ مگر مزاجی توازن پسندی کے باعث ساتھ ہی یہ بھی تحریر کر دیتے ہیں:

"بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدّثین نے شریعتِ اِسلامیہ کی سرانجام دی ہے، یہ ہے کہ اُنھوں نے مجرّد غور و فکر کے رُجحان کو روکا اور اس کے بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیّت پر زور دیا ہے، لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا رُوح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم نے احکامِ قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے اُن قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہو گی جو قرآنِ کریم نے قانون

کے متعلق قائم کیے ہیں۔"[۲۸]

اس اقتباس سے ارتقائے فقہ کے ضمن میں حدیث کی افادیت واضح ہو جاتی ہے۔ حضرت علامہ کے مزاج میں انتقاد کے ساتھ اعتدال کا پہلو بھی زور دار ہے۔ وہ حدیث کے منکر نہ تھے۔ وہ حدیث کی افادیت اور صحت کے باب میں بھی مبالغے کے قائل نہ تھے۔ نہ سارا مجموعہ ہائے احادیث قابلِ قبول اور نہ ان کے ایک مفید ماخذِ فقہ ہونے سے سر بسر انکار، ایک توازن، ایک احتیاط۔ تاہم وہ ماضی کی کاوشوں کو نگاہ میں رکھتے ہوئے آگے بڑھنا چاہتے ہیں۔ محمد تقی امینی فرماتے ہیں:

"حدیث کی حجیت اور اس سے فقہ کے استنباط میں کسی فقیہہ نے کلام نہیں کیا البتہ اس کے قبول کرنے کے طریقوں میں اختلاف ہُوا ہے، اور ہر فقیہ نے اپنے معیار کے مطابق اس کے ضابطے اور طریقے مقرر کیے ہیں۔"[۲۹]

حضرت امام شافعیؒ تو یہاں تک کہتے ہیں کہ "جب میں کوئی بات کہوں یا کسی قاعدہ کو قائم کروں اور اس کے بعد میرے قول کے مخالف، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے حدیث معلوم ہو تو اس وقت آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کا ہی قول معتبر ہے۔"[۳۰] گویا ایک دیا ہُوا فیصلہ یا کئی فیصلے جو نافذ بھی ہو چکے ہوں، ان کو لازماً مثال نہ بنایا جائے۔ اگر حدیث ایسی مل جائے جو اس فیصلے سے متفق نہ ہو اس فیصلے کی حیثیت قطعی نہ ہوگی، اور یہ تو ظاہر ہے کہ ایسی کوئی حدیث وہی ہو سکتی ہے جس پر محدثین میں اختلاف نہ ہو اور جو جرح و تعدیل کے ہر معیار پر پوری اُترتی ہو۔ آیا محدثین کے اتفاق کو فقہی معنوں میں محدثین کا اجماع قرار دیا جا سکتا ہے؟ اور اس اجماع کا مقام بھی اجماعِ فقہا کا سا ہو سکتا ہے؟ یہ سوال حضرت امام شافعیؒ کے اس قول کی بدولت پیدا ہوتا ہے جو 'حجۃ اللہ البالغہ' کے اسی صفحے پر منقول ہے جس کا حوالہ ابھی دیا گیا ہے۔ یہ قول یوں ہے:

"صاحبِ تخریج کو یہ بھی نا زیبا ہے کہ اپنے یا اپنے اصحاب کے مستخرج قاعدے سے کسی حدیثِ با اثر کو جس پر محدثین کا اتفاق ہو، رد کر دے۔"

یہاں اجماع کا مسئلہ خود بخود زیرِ بحث آ جاتا ہے۔ ڈاکٹر صبحی محمصانی کی تعریف و تحدید

یہ ہے:

"کسی حکمِ شرعی پر کسی زمانے میں مسلمان مجتہدین کا متفق ہو جانا اجماع کہلاتا ہے۔"[۳۱]

مگر پوچھنا پڑے گا کہ یہ اجماع ایک خاص مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا اجماع ہے یا ایک خاص دَور کے ہر مکتبۂ فقہ کے مجتہدین کا؟ ... لیکن ڈاکٹر صبحی محمصانی ذرا آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں:

"مگر امام حنبلؒ اور داؤد ظاہری کے نزدیک اجماع خاص صحابہ کا اجماع ہے، کسی اور کا نہیں۔"[۳۲]

جہاں تک حضرت علامہ کا تعلق ہے، ان کے نزدیک مآخذِ اسلام کے اجتہادی اُمور کے ضمن میں اجماع کو سب سے زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اجماع کے باب میں اہلِ اصُول نے بڑے بڑے معرکے بپا کیے مگر حضرت علامہ کو افسوس اس امر کا رہا کہ ان مباحث سے تعلق رکھنے والی مجالس کسی مستقل مجلسِ شوریٰ کا رُوپ نہ دھار سکیں۔ حضرت علامہ کے نزدیک اس کا سب سے بڑا سبب مطلق العنان حکومتوں کا ظہور تھا، اور ایسی مباحثی مجالس خود مختار سلاطین کے مفاد میں نہ تھیں۔[۳۳]

لیکن فقہ کے مختلف دبستان کا آپس میں لین دین کم سے کم رہا ورنہ ہر فقہ اس طرح پختہ اور اٹل نہ ہو جاتی کہ گویا اہلِ اسلام کے لیے وہ فقہ خود ایک اساسی عقیدہ سا بن کر رہ گئی ہو۔ اس مورد میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں:

"ترمذی نے عدیؓ بن حاتم سے روایت کی ہے کہ میں نے آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کو یہ آیت پڑھتے ہوئے سُنا کہ عیسائیوں نے اپنے علماء اور رہبانوں کو علاوہ خُدا کے اپنا رب قرار دے لیا تھا (اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابًا من دون الله)۔ آنحضرتؐ نے اس کو پڑھ کر فرمایا کہ عیسائیوں نے ان کو معبود قرار نہ دیا تھا بلکہ وہ جس چیز کو حلال کہتے تھے، یہ اُسی کو حلال سمجھ لیتے تھے اور جس چیز کو وہ حرام ٹھہراتے تھے، یہ بھی اس کو حرام سمجھ لیتے تھے... نیز اس شخص کے حق میں بھی یہ تقریر درست ہے کہ جو حنفی ہو

کر شافعی سے فتویٰ دریافت کرنے کو جائز نہ جانتا ہو اور اس کو تجویز نہ کرتا ہو کہ حنفی مثلاً امام شافعیؒ کی اقتدا کر سکے، کیونکہ ایسا خیال قرونِ اُولیٰ، صحابہؓ اور تابعین کے اجماع اور اتفاق کے بالکل خلاف ہے۔"[۶۴]

حضرت شاہ ولی اللہؒ کے جذبات اس باب میں خاصے شدید ہیں۔ گویا وہ خاص خاص فقہی مدارس کے ساتھ وابستہ ہو کر رہ جانے والوں اور شرع کو فقط ایک خاص جماعت کی نظر سے دیکھنے والوں کو اُوپر بیان کردہ حدیث کی روشنی میں انہی مسیحیوں کا مثیل جانتے ہیں جنھوں نے اپنے احبار اور رہبان کو خدا بنا لیا تھا اور وہ ان معنوں میں کہ فقط انہی خاص احبار اور رہبان ہی کے بتائے طریق اور رائے کو صحیح اور درست جانتے تھے، حرام بھی وہی اور حلال بھی وہی جو ان کے مخصوص دینی ہادی اور راہبرِ معلّم قرار دیں۔

محمد تقی امینی بھی حضرت شاہ ولی اللہؒ کی رائے کے حامل دکھائی دیتے ہیں بلکہ کچھ ان سے بھی آگے ہیں، وہ کہتے ہیں:

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل وعقد کی ایک مجلسِ مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سُنّت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔"[۶۵]

محمد تقی امینی نے فقہا کے بجائے اہلِ حل و عقد کہہ کر مفہوم کو بہت وسعت دے دی ہے، گویا ان کے نزدیک فقط ہر فقہ سے تعلق رکھنے والے اہلِ علم و بصیرت ہی درکار نہیں بلکہ ایسے لوگ جو اُمورِ مملکت کا بھی تجربہ رکھتے ہوں، اختیار رکھتے رہے ہوں یا اختیار استعمال میں لاتے ہوں، البتہ علامہ اقبال صرف مجلسِ مشاورت تک ہی نہیں رہ جاتے، وہ بات کو آگے بڑھاتے ہیں، کہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے سامنے "ترکی" کی نئی نئی وجود میں آنے والی پارلیمنٹ تھی:

"بلادِ اسلامیہ میں جمہوری رُوح کا نشوونما اور قانون ساز مجلس کا یہ تدریجی

قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہبِ اربعہ کے نمائندے جو سرِدست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا یہ حق مجلسِ تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لیے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل، مزید برآں غیر علماء بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہوں، اس میں حصّہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لے کر ہم زندگی کی اس رُوح کو جو ہمارے نظاماتِ فقہ میں خوابیدہ ہے، از سرِ نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی نقطۂ نظر پیدا ہو سکتا ہے۔"[۶۶]

علامہ اقبال کے اس اقتباس سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فقہا حضرات اپنے اپنے مخصوص مکتبِ فقہ ہی سے اکتسابِ رائے کرتے ہیں، پھر اگر ان سب مسلکوں کو اکٹھا کرنا ہو تو کون سی صورت ہے؟ حضرت علامہ کے نزدیک مجلسِ تشریعی کے ذریعے حاصل ہونے والا اجماع لائقِ ترجیح ہے جہاں ان کی رائے کے مطابق ایسے افراد بھی موجود ہوں جو اگرچہ فقہ کے عالم نہ ہوں مگر زندگی کے مختلف شعبوں میں صاحبِ تجربہ ہوں، لہٰذا زندگی کے بعض شعبوں میں عملی پیچیدگیوں سے آگاہ ہونے کے باعث قانون و ضوابط کی تیاری میں مدد دے سکتے ہوں۔ علامہ اقبال کو یہی ایک صورت نظر آئی جس کی مدد سے فقہی اجماع میسّر آ سکتا ہے۔ یہ امر بہرحال اساسی اصول ہوگا کہ کوئی ضابطہ و قاعدہ روحِ قرآنی کے خلاف نہ ہو۔

جہاں دیگر کئی سوالات حضرت علامہ کے ذہن میں پیدا ہوئے، وہاں یہ سوال بھی خلجان کا باعث رہا کہ آیا اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے؟ یہ سوال بھی ڈاکٹر جاوید اقبال صاحب کی مرتب کردہ فہرستِ سوالات میں شامل ہے اور حضرت علامہ اس سوال کا جواب بھی علمائے کرام سے دریافت کرتے رہے تھے۔ بہرطور وہ خود اس ضمن میں وضاحت کرتے ہیں کہ کسی اسلامی مجلس میں یہ سوال اُٹھانا غیر ضروری ہے، مگر ایک

مغربی نقاد نے بغیر کوئی سند پیش کیے ہوئے یہ لکھ دیا ہے کہ احناف اور معتزلہ کے نزدیک اجماع قرآن کا بھی ناسخ ہے۔ وہ زور دے کر کہتے ہیں اور دعوے کے انداز میں یہ اصرار کرتے ہیں کہ اسلامی فقہ میں اس قسم کی غلط بیانی کی تائید میں کوئی ادنیٰ سی مثال بھی پیش نہیں کی جا سکتی۔[۴۷]

یہ امر عیاں ہے کہ اجماع خواہ کتنے عقلا کا ہو، شریعت کے واضح احکام پر حاوی نہیں ہو سکتا۔ اس ضمن میں مولانا ثناء اللہ امرتسری کی رائے دو ٹوک اور دلچسپ ہے، ان کے بقول "خدا نے شریعت کو جمعیتِ آرا سے قائم نہیں کیا۔"[۴۸]

رہا اجماعِ صحابہ کا مسئلہ تو یہ خاصا نازک مسئلہ ہے، علامہ اقبال کی تصریح اس مورد میں یہ ہے:

"ہم ایک امرِ واقعی اور امرِ قانونی میں فرق کریں، مثلاً اس مسئلے میں کہ آخری دو سورتیں معوذتان قرآنِ پاک کا جزو ہیں یا نہیں؟ اور جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزوِ قرآن ہیں، ہمارے لیے ان کا اجماع حجّت ہے کیونکہ یہ صرف صحابہؓ تھے جو اس امرِ واقعی کو ٹھیک ٹھیک جانتے تھے۔ بصورتِ دیگر یہ مسئلہ تعبیر و ترجمانی کا ہوگا۔ لہٰذا ہم کرخی کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہؓ کا اجماع ہمارے لیے حجّت نہیں، کرخی کہتا ہے کہ صحابہؓ کا طریق انہیں باتوں میں حجّت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جا سکتا ہے، ان میں ہم انہیں حجّت نہیں ٹھہرائیں گے۔"[۴۹]

یہاں یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ اجماع کی قوت اپنی جگہ مسلّم ہے۔ تاہم اجتہاد کا اصل رہبر قیاس ہے، اور قیاس کے بارے میں گفتگو ذرا آگے چل کے ہوگی۔

جیسا کہ پہلے اشارہ ہوا، حضرت علامہ نے دورِ معاصر کے تقاضوں کی روشنی میں اجماع کا حق ایک طرح سے ہر اسلامی ملک کی پارلیمنٹ کو دیا ہے، لیکن وہ افراد اس خطرے سے بخوبی واقف تھے کہ عام مجالسِ قانون ساز کے رکن وہ بھی ہوں گے

جو بالعموم فقہ کی نزاکتوں سے آگاہ نہ ہوں گے۔ اس کا علاج ایران نے ۱۹۰۶ء میں یہ کیا کہ ایک مجلسِ علماء کی بنیاد رکھی تاکہ وہ پارلیمنٹ کی قانون سازی پر نظر رکھے۔ حضرت علامہ کو علماء کی اس مجلس سے بھی کھٹکا محسوس ہوتا ہے اور اس طریقِ کار کو بھی پُر خطر قرار دیتے ہیں۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں کہ ایران کی مثال کو اگر سنّی ممالک سامنے رکھیں تو بھی زیادہ مدّت کے لیے نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ موقّت بندوبست کے طور پر وہ کسی مجلسِ علماء کے خلاف نہیں، تاہم ایک دائمی ادارے کے طور پر اس کا قیام لازم و لابد نہیں چاہتے۔ گمان یہ ہے کہ حضرت علامہ علما کو پارلیمنٹ کے خلاف فیصلہ کُن ووٹ کی حیثیت نہیں دینا چاہتے، وہ پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی بھی چاہتے ہیں مگر علماؑ کے ویٹو سے بھی متوحش ہیں۔ ممکن ہے وہ علماء کی اکثریت کو فقہ میں اجتہاد کا قائل نہ جانتے ہوں، یہ بھی ممکن ہے وہ علماء کے نزاعِ باہم سے بھی گھبراتے ہوں، بہرحال علامہ کے ضمن میں ان کی واضح احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔ وہ کسی نہ کسی طرح کا تناسب و توافق چاہتے ہیں، کوئی عدمِ توازن انہیں گوارا نہیں۔ تاہم جیسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے، علامہ یہ تجویز ضرور پیش فرماتے ہیں کہ مجلسِ قانون ساز میں علماء کو بطور ایک موثر جزو کے شامل کیا جائے اور علماء کو بھی تلقین کی ہے کہ وہ کھلے مباحثے کی مدد سے بھی اور تبادلۂ آرا کی اجازت دے کر بھی حقِ راہنمائی ادا کریں۔[۵۰]

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے نزدیک پارلیمنٹ یا مجلسِ قانون ساز کو ایک طرح سے مجلسِ شوریٰ کی حیثیت حاصل ہے جس میں علماء کی ایک تعداد رکن ہو، اور اگر وقتی طور پر علماء کی کوئی اعلیٰ مجلس ایسی بھی ہو جو باہر سے پارلیمنٹ کی فقہی کارروائیوں پر نگاہ رکھے تو جب بھی کوئی حرج نہیں۔ مگر واضح ہے کہ علامہ نے اس ضمن میں یہ تفصیلی بات نہیں کہی۔ انھوں نے وسیع القواعد اصول بتا دیے ہیں۔ یہ امر کہ مجلسِ قانون ساز کے رکن کس اہلیت کے ہوں؟ علماء کے انتخاب کی صورت یا طریق کیا ہو؟ اور جو علماء پارلیمنٹ سے باہر پارلیمنٹ کے ناظر و نگران ہوں، ان کا چناؤ کس طرح عمل میں آئے گا؟ گویا یہ سب معاملات حقیقتِ واقعی کے ظہور پذیر ہونے کی ساعتوں کے امانت دار

ہیں۔ عملی دور شروع ہو تو علمی، تشکیلی اور نفاذی عقدے رفتہ رفتہ حل ہونے لگتے ہیں۔ محمد تقی امینی بھی اجماع کے سلسلے میں ایک مجلسِ مشاورت کے قیام کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ مثلاً لکھتے ہیں:

"اجماع کی اصل اور ممکن العمل صورت یہی ہے کہ قانونی معاملات میں اہلِ حل و عقد کی ایک مجلسِ مشاورت قائم ہو اور وہ حالات و مسائل میں غور و فکر کے بعد اس کا صحیح حل تجویز کرے جو ایک طرف کتاب و سنت کے خلاف نہ ہو اور دوسری طرف ضروریاتِ زندگی سے ہم آہنگی پیدا کرنے والا اور دشواریوں پر قابو پانے والا ہو۔"[۱۵۶]

محمد تقی امینی نے "مجلسِ مشاورت" کا مشورہ تو دیا مگر یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا مجلسِ مشاورت سے مراد پارلیمنٹ ہے یا مجلسِ قانون یا محض اہلِ حل و عقد کے ایک جمعیت جو مشورے پیش کرتی رہے۔ اسی طرح محمد تقی امینی نے یہ بھی واضح نہیں کیا کہ اہلِ حل و عقد سے کیا مُراد ہے، وہ لوگ کن اوصاف و کمالات کے مالک ہوں گے اور علمِ دین سے ان کی آگاہی کا درجہ کیا ہوگا۔ یہ جملہ مسائل تشنۂ تشریح ہیں۔ بہرحال جیسا کہ ہم عرض کر رہے تھے، حضرت علامہ نے کچھ وسیع القواعد سے اصول بتلائے ہیں جن میں کسرِ انکسار کی گنجائش بالکل واضح ہے تاکہ عملی مشکلات کو ان اصولوں کی رُوح کے مطابق حل کیا جا سکے۔

حضرت علامہ ۱۹۳۸ء میں انتقال فرما گئے۔ ان کی وفات تک چند مسلم ممالک کو چھوڑ کر باقی سب مغربی استعمار کے پنجۂ غلامی میں گرفتار تھے۔ اور علامہ نے جو کچھ بھی لکھا، عیاں ہے کہ وہ صرف برِ صغیر کے مسلمانوں کی خاطر نہ تھا بلکہ پورے عالمِ اسلام کے لیے تھا۔ جنگِ عظیم دوم کے بعد استعماری قوتیں ٹوٹ گئیں اور مسلم اوطان و اقوام نے یکے بعد دیگرے آزادی کا سانس لینا شروع کیا۔ پاکستان بھی معرضِ وجود میں آ گیا (جس کے قیام کا تصور حضرت علامہ ہی نے دیا تھا، جس کے وجود میں آ جانے کا انھیں یقین تھا اور جس کے حصول کی خاطر اُنھوں نے قائدِ اعظم محمد علی جناح کو اُمّت کا خضرِ

وقت قرار دیا اور یہ ذمہ داری سنبھالنے کے معاملے میں ان کو قائل کرنے کے لیے تادمِ آخر تلقین جاری رکھی، اور پھر اسی راہِ جہاد میں اُنھوں نے اپنے آخری دو سال میں گوناگوں عوارض کے باوصف اپنے آپ کو قائدِ اعظمؒ کا ایک سپاہی بنائے رکھا)۔ بہرحال مختلف مُسلم ممالک و اقوام کی آزادی کے بعد اجماع کے باب میں میدانِ عمل بہت وسیع ہو گیا۔ اہلِ نظر مسلمانوں نے محسوس کیا کہ اب مل بیٹھنے کے مواقع میسّر آ سکتے ہیں، چنانچہ ۱۹۴۹ء میں پاکستان میں مسلم ممالک کی پہلی اقتصادی کانفرنس منعقد ہوئی، پھر یہ سلسلہ جاری رہا۔ مسلم ممالک کے نمائندے کسی نہ کسی انداز میں اکٹھے ہوتے ہی رہتے ہیں حتیٰ کہ جدہ میں عالمِ اسلام کا ایک مشترکہ سیکریٹریٹ بھی وجود میں آ چکا ہے۔ اب گنجائش ہے کہ اجماع کو مشترکہ "ندوۃ" میسّر آ جائے جس میں پورے عالمِ اسلام کے چیدہ اہلِ نظر و فکر اور اربابِ فقہ و اصول کا اجتماع ہو جہاں وہ مل بیٹھیں اور مسائل پر اجتماعی آراء کا نچوڑ اُمّت کی خدمت میں پیش کریں تاکہ اُمّت کی فقہی نظر یکساں ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ پوری اُمّت کا رویّہ و عمل ہم آہنگ ہو سکے گا، پوری اُمّت کا ہم دل و ہم فکر ہونا ممکن نظر آئے گا اور پھر جب ہم آئین ہو کر دستوری معاملات میں خود اعتمادی پیدا کر لیں گے اور سعی و کوشش سے اس میدان میں بھی خود کفیل ہو جائیں گے تو پھر ہم مختلف غیر مسلم ممالک سے لیے ہوئے دستوری قرضے بھی لوٹا دیں گے۔ مسلم اُمّت اس وقت کہیں فرانسیسی قواعد کی مقروض ہے، کہیں برطانوی قانون اور عدالتی نظام کی، کہیں سوئٹزرلینڈ کے ضوابط مستعار لیے ہوئے ہیں اور کہیں اطالوی، ہسپانوی اور ولندیزی۔ انشاء اللہ دیگر قرضوں کی طرح ہم یہ قرض بھی اُتار دیں گے۔

الاستاذ محمد ابو زہرہ کے کلماتِ ذیل میں یہی رُوح کارفرما ہے اور میں نہیں سمجھتا کہ یہ کوئی انہونی بات یا محال امر ہے۔ بین الاقوامی ہمہ جہتی دباؤ مسلم اقوام کو مجبور کر رہے ہیں کہ وہ یکجا ہوں اور وجودِ واحد بن کر قوت و کمال حاصل کریں۔ اس ضمن میں فقہی ہم آہنگی نہایت ضروری بلکہ لابد ہے ... الاستاذ محمد ابو زہرہ کہتے ہیں:

" فاذا اردنا ان نعيد للشريعة وفقهها روحها وحيويتها

بالاجتہاد الواجب استمرارہ فی الامۃ شرعاً والذی ھو السبیل الوحید لمواجھتہ المشکلات الزمنیۃ الکثیرۃ بحلول شرعیتہ جریئتہ فالوسیلہ الوحیدۃ الیٰ ذٰلک ھی ان نوسس اسلوباً جدیداً للاجتہا ھو اجتہاد الجماعۃ بدلاً من الاجتہاد الفردی وطریقتہ ذٰلک ان یوسس مجمع للفقہ الاسلامی علیٰ طریقتہ المجامع العلمیۃ و اللغویۃ (الاکادیمیات) ویضم ھٰذا المجمع من بلد اسلامی اشھر فقہاتہ الراسخین ممن جمعوا من العلم الشرعی والاستنارہ الزمنیۃ وصلاح السیرۃ والتقویٰ؛ ۵۲ھ

"پس اگر ہمارا ارادہ یہ ہو کہ ہم اجتہاد مسلسل کی مدد سے جس کا تسلسل شرعاً واجب ہے، شریعت اور اس کی فقہ کی رُوح اور ولولے کو از سرِ نو بیدار کریں اور ظاہر ہے کہ عصرِ رواں میں پیش آمدہ کثیر التعداد عقدوں کا جرأت مندانہ شرعی حل ہی اس کا واحد طریقہ ہے تو اس مقصد کے حصول کی راہ ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ ہم اجتہاد میں ایک نئے اسلوب کی بنیاد ڈالیں جس کا مطلب یہ ہے کہ اجتہادِ فردی کی جگہ اجتماعی اجتہاد عمل میں آئے۔ اس کا اسلوبِ عمل یہ ہو کہ فقہ اسلامی کے لیے بھی ایک ایسی اکادمی بنائی جائے جیسے سائنسی اور لسانی اکادمیاں ہیں۔ اس اکادمی میں ہر اسلامی ملک کے معروف ترین فقہائے راسخین شامل ہوں جن کی ذات میں شرعی علم، عصری روشنی، حسن سیرت، اور تقویٰ جمع ہوں۔"

اجتہاد کا در کسی اجماع نے بند نہیں کیا۔ در کھلا ہے، اور وہ ذرا اس طرح کھلا ہے کہ ذرا اس میں جھانک کر دیکھیں تو "رُوئے شش جہت در آئینہ باز ہے" کا سا منظر کھلا ہے۔

قیاس:

(۴) قیاس کا مسئلہ تو حضرت علامہ کے نزدیک اس کا معنی ہے قانون سازی میں

مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا۔ قیاس کی تعریف "نور الانوار" کے الفاظ میں یہ ہے:

"ھو تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلۃ" ۵۳ھ

(فرع کو ... جسے مقیس کہتے ہیں ، اصل بمعنی مقیس علیہ کے ساتھ حکم اور علت میں برابر کرنا)

اس ضمن میں "مسلم الثبوت" کے الفاظ یہ ہیں۔

"مساوات المسکوت بالمنصوص فی علۃ الحکم" ۵۴ھ

(جس امر کا شریعت میں حکم نہ آیا ہو۔ اس کو منصوص کے ساتھ یعنی جس کا حکم آیا ہو، حکم کی علت میں برابر کرنا)۔

مولانا ثناء اللہ امرتسری وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"واضح رہے کہ قیاس تین اصول پر متفرع ہو سکتا ہے":

(۱) کوئی ایسا حکم ہو جو قرآن مجید میں ہو اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو قیاس کرنا (۲) کوئی ایسا حکم ہو جو حدیث میں ہے اس پر کسی دوسرے غیر مذکورہ حکم کو قیاس کرنا (۳) کوئی ایسا حکم ہو جو اجماع سے ثابت ہو اس پر قیاس کرنا ۵۵ھ اس کے علاوہ علامہ وضاحت کرتے ہیں کہ قیاس اسی موقع پر عمل میں آئے گا جہاں کتاب و سُنّت اور اجماع راہنمائی نہ کرے۔ علامہ کا مزاجی توازن یہاں بھی کارفرما ہے، وہ محض عقلی موشگافیوں کے بھی قائل نہیں جو احناف کا شیوہ تھا کہ مجرّد مسائل پر لمبی لمبی بحثیں ہوں۔ حنفی فقہائے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتاسر کامل و مکمل ہوگا۔ انھوں نے اس کے مقابل امام مالکؒ کے تجربوں اور ٹھوس معاملات سے تعرض کو پسند کیا ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذِ قانون امام ابو حنیفہؒ کے اصولِ قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرّد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث

سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال ہے ۔ مگر ساتھ ہی حضرت علامہ نے اس اَمر کی بھی تصریح کر دی ہے کہ مالکی فقہا بھی اس حقیقت پسندی کی توسیع میں کامیاب نہ ہوئے، وہ اس لیے کہ انھوں نے حجازی روایت میں اپنے آپ کو مقید کر لیا۔ مگر حضرت علامہ کے نزدیک اس بحث و مباحثہ کا اثر یہ ہوا کہ احناف نے استدلالی پہلو کے ساتھ ساتھ یقینی اور حقیقی کو بھی اپنے تفقہ کا جزو بنالیا۔ اس طرح احناف کے دائرۂ فکر میں بہت وسعت واقع ہو گئی؛ تاہم آگے چل کے احناف نے بھی دیگر مذاہبِ فقہ کی طرح فقہ کو سکہ بند کر دیا۔[۵۶] اس کے باوصف بقول جناب علامہ:

"اگر مذہبِ حنفی کے اس بنیادی اصولِ قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے، وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور اس لیے نصوصِ قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری آزادی ہونی چاہیے۔"[۵۷]

اسی صفحے پر حضرت علامہ نے امام شوکانیؒ کی زبانی کہا ہے:

"فقہا اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبہ کے دوران میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، محض افسانہ ہے جس کا خیال کچھ تو اس لیے پیدا ہوا کہ اسلامی افکارِ فقہ ایک معیّن صورت اختیار کرتے چلے گئے اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکّرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے تو کیا تعجب ہے۔"[۵۸]

ذرا آگے چل کر اسی صفحے پر، حضرت علامہ نے علامہ سرخسیؒ کے حوالے سے یہ واضح کیا ہے کہ اجتہاد کے باب میں یہ خیال درست نہیں کہ قدما کو اس ضمن میں وہ آسانیاں میسر تھیں جو متاخرین کو میسر نہیں ہیں۔ علامہ سرخسیؒ اس خیال کو معقول نہیں مانتے بلکہ

بالعکس ان کی رائے یہ ہے کہ فقہائے متاخرین کو اجتہاد کے لیے زیادہ آسانیاں میسر ہیں۔ یہی حضرت علامہ کا اعتقاد ہے، اور اسی سلسلے میں تائیداً الاستاذ ابو زہرہ کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔

(حضرت علامہ کے خطبات میں سرخسی چھپا ہے، درحقیقت زرکشی مراد ہیں۔ دیکھیے (The Reconstruction.) کا نیا ایڈیشن جسے پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے ایڈٹ کیا ہے۔ ص ۱۴۱، حواشی ص ۱۹۸، ۱۹۹۔ اسی طرح ملاحظہ ہو ڈاکٹر خالد مسعود صاحب کی کتاب "اقبال کا تصورِ اجتہاد" ص ۱۰۲)۔

یہ تو ہم نے سابقہ اوراق میں دیکھ لیا کہ حضرت علامہ اب اجتہاد کا حق کسی فرد کو دینے کے بجائے منتخب پارلیمنٹ کو دینا چاہتے ہیں جس میں وہ لوگ بھی رائے دے سکتے ہوں جو بے شک عالمِ دین اور ماہرینِ فقہ میں سے نہ ہوں مگر زندگی کے بعض شعبوں کے ضمن میں عملی مہارت کے مالک ہوں تاکہ ان کی رائے کی روشنی میں کسی ضابطے کے نفاذ کی راہ میں یا نفاذ سے پیدا ہونے والی، اگر کوئی مشکل ہو تو اس سے نپٹنے میں آسانی ہو۔ حضرت علامہ نے اجتہاد کا حق فقط علمائے دین کے سپرد بھی نہیں کرنا چاہا، زیادہ سے زیادہ یہ تجویز پیش کی کہ محدود عرصے کے لیے علمائے دین اور فقہا کا کوئی بورڈ سا بنا لیا جائے جو براہِ راست دینی معاملات سے تعلق رکھنے والے اُمور پر نظر ڈال لیں۔ کسی ایسے بورڈ کا مستقلاً قائم رکھنا علامہ اقبال کے نزدیک خطرے سے خالی نہ تھا۔

الاستاذ ابو زہرہ بھی انفرادی اجتہاد کے بجائے جماعتی اجتہاد کی تجویز پیش کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"فاذا اردنا ان نعید للشریعته وفقهها روحها وحیویتها بالاجتهاد الواجب استمراره فی الامة شرعًا والذی هو السبیل الوحید الی المواجهة المشکلات الزمنیه الکثیرة بحلول شرعیته جریئة فالوسیلة الوحیدة الی ذٰلک فی ان نؤسس اسلوبًا

جدیداً للاجتہاد ھو اجتہاد الجماعتہ بدلاً من الاجتہاد الفردی ۔"[59]

"اور اگر ہم نے یہ ارادہ کر ہی لیا ہے کہ شریعت و فقہ کی رُوح اور حرکت و عمل کو ازسرِ نو تشکیل دیں تو یہ اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے، اور اجتہاد شرعاً اُمت کے لیے واجب استمراری ہے اور یہی واحد طریقہ ہے جس کی مدد سے ہم اپنے دَور کی کثیر التعداد مشکلات و مسائل کے جرأت مندانہ شرعی حل تجویز کر سکتے ہیں... لیکن اس امر (تجدید اجتہاد) تک رسائی کا واحد وسیلہ یہ ہے کہ ہم اجتہاد کے لیے ایک نئے اسلوب کی بنیاد رکھیں، اور وہ ہے انفرادی اجتہاد کی جگہ جماعتی اجتہاد کا اسلوب۔"

گویا استاذ ابوزہرہ اور علامہ اقبال متفق ہیں کہ اجتہاد انفرادی کے بجائے جماعتی ہو، البتہ علامہ اقبال ذرا جرأت کر کے "جماعتی" اجتہاد کو پارلیمانی صورت دے دیتے ہیں۔ استاذ ابوزہرہ "جماعتی" تصور کو پھیلا کر پوری اُمت کا احاطہ کرنا چاہتے ہیں، اور وہ اس طرح :

"ان یوسس مجمع للفقہ الاسلامی علی طریقۃ المجامع العلمۃ و للغویۃ (الاکادمیات) ویضمم ھذا المجمع من کل بلد اسلامی اشھر فقھائہ الراسخین ممن جمعوا بین العلمہ الشرعی والاستناذ الزمنیۃ وصلاح السیرۃ والتقوٰی ۔"[60]

"کہ فقہ اسلامی کی اکیڈمی قائم کی جائے، ایسے ہی جیسے مثلاً سائنسی اور لسانی اکیڈمیاں ہیں۔ اور اس فقہی اکیڈمی میں ہر اسلامی ملک کے مشہور ترین فقہائے راسخین شامل ہوں اور ایسے اشخاص ہوں جن میں علمِ شریعت، معاصر علوم سے اکتساب فیض، اخلاق کا سدھار اور تقوٰی کے جوہر جمع ہوں۔"

مولانا سعید احمد اکبر آبادی فرماتے ہیں :

"آج تو اجتہاد کا لفظ بچے بچے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک

میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔"[61]

اور پھر مولانا وضاحتاً مختلف اسلامی ممالک میں بسلسلۂ اجتہاد جو جو سرگرمی عمل میں آ رہی ہے، اس کی طرف اشارہ کرنے کے بعد اظہار کرتے ہیں :

"اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں، یہ سب درحقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیر میں ہیں، اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا" وہ کہتے تھے ؎

گئے دن کہ تنہا تھا مَیں انجمن میں

یہاں اب مرے رازداں اور بھی ہیں۔

اس کی داد دینی چاہیے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطّلِ ذہنی میں جب کہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا تھا... جب مُسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے، اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہو گا۔"[62]

یہ تو واضح ہے کہ دسمبر ۱۹۲۴ء میں جب علامہ اقبال نے "اجتہاد فی الاسلام" کے زیرِ عنوان اسلامیہ کالج لاہور میں مقالہ پڑھا تھا، اس وقت فقط ترکی نے ازسرِ نو آزاد زندگی کا آغاز کیا تھا، باقی اسلامی ممالک میں عملاً کوئی تجدیدی تحریک وجود میں نہ آئی تھی۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اکثر و بیشتر مسلم ممالک غلام تھے۔ ان پر کوئی

نہ کوئی یورپی قوّت مسلط تھی، پھر یہ کہ ہم برِّ عظیم کے مسلمانوں کو بہت کم معلوم تھا
کہ دیگر مسلم ممالک کے مسلمان کر کیا رہے ہیں۔

مصطفےٰ کمال اتاترک نے "خلافتِ اسلامیہ" کا ادارہ جو "خلافتِ عثمانیہ" کے
لقب سے ملقب تھا، ختم کر دیا۔ علاّمہ کا اوّلین ردِّ عمل یہ تھا ع

چاک کر دی ترکِ ناداں نے خلافت کی قبا

پھر حسبِ عادت اور اپنی طبعی توازن پسندی کے تقاضے سے سوچا کہ ان احوال
میں، جن سے مسلمان اس وقت دوچار تھے، اور ممکن بھی کیا تھا، لہٰذا حضرت علاّمہ
کے نزدیک اس وقت یہی مناسب تھا کہ مسلمان ممالک غلامی سے نجات حاصل کریں
اور اپنے اپنے علاقوں میں اپنے پاؤں پر کھڑے ہونے کی اہلیت پیدا کریں، اس کے
بعد کوئی اسلامی کامن ویلتھ قسم کی کوئی شے وجود میں آسکے گی۔

مطلب واضح ہے کہ انھوں نے ترکی حکومت کے رویّے کی مخالفت نہیں کی،
ان کے لیے تو ترکوں کا جذبۂ حرّیت ہی، جس نے مغرب کی استعماری قوّتوں کو شکست
سے دوچار کر دیا تھا، اِن احوال میں بہت کچھ تھا۔ نظم "طلوعِ اسلام" کی رُوح اسی
ترکی رُوحِ حرّیت کی داد آفریں ہے، لیکن جس طرح اس نظم میں علاّمہ اقبال نے مُسلم
قومیّتوں کا جغرافیائی اور نسلی حدود تک مقیّد رہ جانا ملّتِ اسلامیہ کے لیے مضر قرار
دیا، اسی طرح اپنے خطبات میں بھی آخری مطمعِ نظر اسی امر کو بتایا، اولادِ آدم کی رُوحانی
جمہوریت البتّہ ہر امرِ مہم کے لیے کسی قدر تدریج کی ضرورت لازم تھی۔

حضرت علاّمہ نے ترکوں کے "تجدّد" کو اس وقت نیک فال جانا اور چاہا کہ
دیگر مسلم معاشرے بھی اپنے اپنے سرمایۂ فقہ و اجتہاد کو کھنگالیں۔ علاّمہ کو یقین تھا کہ
اسلام کی قوّتِ نامیہ نئی صورتِ حال کا ساتھ دے کر اپنی اصلی رُوح کو بحال رکھ سکتی
ہے لہٰذا اگر وقتی طور پر ترک قدرے تیزی دکھا رہے ہیں تو ہمیں انتظار کر لینا چاہیے۔
حضرت علاّمہ تو اسی پر بہت خوش تھے کہ چلو حرکت و عمل کا آغاز تو ہوا۔ وہ غلط عمل کو
بے عملی پر ترجیح دیتے تھے، بے عملی موت ہے۔ غلط عمل کرنے والے میں زندگی تو

ہے، اس کے تو عمل کا کانٹا ہی بدلنا ہے۔ مگر بے عمل کس کام کا؟ وہ کافر ہو تو جب ناکارہ
مسلم ہو تو جب نکمّا، اسی لیے تو فرمایا تھا ؎

گر از دست تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است!

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

کافرِ بیدار دل پیشِ صنم!
بہ ز دیندارے کہ خفت اندر حرم

یہاں تک کہ عارضی صورتِ عمل کے طور پر ترکی زبان میں اذان اور نماز کی بھی
مخالفت نہ کی، یہ کہہ دیا کہ اس سے قبل ابنِ تومرت نے بھی بربری زبان میں نماز و اذان
کی اجازت دی تھی... اور ہمیں معلوم ہے کہ وہ اجازت عارضی تھی، بربر جلدی، پھر عربی
نماز و اذان کی جانب لَوٹ آئے تھے۔ یہاں ضمناً اس امر کا ذکر کر دیا جائے کہ مولانا سعید
احمد اکبر آبادی نے فرمایا ہے کہ ابنِ تومرت کی طرف سے زبانِ بربر میں نماز و اذان کا کوئی
حوالہ نہیں ملتا۔ پروفیسر شیخ محمد سعید صاحب نے خطبات کے نئے انگریزی ایڈیشن
میں دو تین تاریخی، قریب العہد، حوالے دے کر ثابت کر دیا ہے کہ بربری زبان میں اذان
و نماز کچھ عرصہ مروّج رہی تھی۔ ساتھ ہی یہ بھی واضح ہے کہ حضرت علاّمہ نے پارلیمانی
نظام ریپبلک کی صورت میں پسند فرمایا تھا اور جیسا کہ قبل ازیں عرض کیا جا چکا ہے، انفرادی
حقِ اجتہاد کی جگہ جماعتی حقِ اجتہاد کو ترجیح دی اور بہ تقاضائے زمان ترجیحی رویّہ یہ تھا
کہ یہ حق پارلیمنٹ کو دیا جائے۔ اس پارلیمنٹ کے باب میں علمائے دین اور فقہا
کی کیا پوزیشن ہو، یہ اظہار کیا جا چکا ہے۔

ہمیں معلوم ہے کہ جب حضرت علاّمہ نے ان خطبات کا آغاز کیا، یعنی دسمبر ۱۹۲۸ء
میں، تو حالات سیاسیۂ ہند کیا تھے۔ اسی طرح یہ بھی عیاں ہے کہ مجموعی طور پر اُمّتِ مسلمہ
کا عالم کیا تھا۔ تحریکِ خلافت کا زور اسی عرصے میں رفتہ رفتہ ٹوٹ گیا۔ اس تحریک نے
جو ظاہری تاثرِ ہندو مسلم اتحاد کا دیا تھا، وہ سنہ ۱۹۲۴ء تک مضمحل ہو گیا اور پھر جلد ہی ہندو

مسلم فساد شروع ہوگئے، شدھی اور سنگھٹن کی تحریکیں چلیں۔ مسلمانوں نے جواباً تبلیغی کانفرنس کاری کا آغاز کیا، اسی دوران میں یعنی ۱۹۲۶ء میں حضرت علامہ پنجاب لیجسلیٹو کونسل کے رُکن منتخب ہوئے۔ وہ عملِ انتخاب بھی علامہ کے لیے سبق آموز اور عبرت افروز تھا۔ انھوں نے بہت قریب سے مغربی رئیس مزاج مگر دانش پیمانہیں، بلکہ سرشمار جمہوریت کو عمل پیرا دیکھا۔ مغربی طرزِ جمہوریت کی ہو بہو نقالی کے وہ اسلامی معاشرے میں ... کبھی بھی قائل نہ تھے۔ مگر ذاتی مشاہدے اور تجربے نے بہت کچھ مزید تلقین فرمائی۔ مغربی جمہوریت کو دیوِ استبداد کا رقص تو وہ پہلے بھی قرار دے چکے تھے، مزید تائید کے طور پر اسی دَور میں چھپنے والی "زبورِ عجم" کے "گلشنِ رازِ جدید" میں جمہوریت کو پھر

فرنگ آئین جمہوری نہاد است
رسن از گردن دیوے کشاد است

... "دیو" ... قرار دے دیا ...

بہرحال، یہ دَور حضرت علامہ کے لیے انتہائی مصروفیت کا دور تھا۔ ۱۹۲۶ء سے پنجاب اسمبلی کی رکنیت کے باعث مصروفیت اور بھی بڑھ گئی تھی۔ پھر یہی دور سائمن کمیشن کی آمد اور مسلم لیگ کے انقسام کا ہے۔ یہی دَور "نہرو رپورٹ" کے مرتب ہونے اور پھر غرق ہونے کا ہے۔ اسی دَور میں کانگریس کے کلکتہ سیشن میں مسلم لیگ کے قائدین کی وہ دل شکنی ہوئی جس کے باعث ان کے اور ہندو کانگریس کے راستے جدا جدا ہوگئے۔ اسی دَور میں آل پارٹیز مسلم کانفرنس کے ایک بار، دوسری بار اور تیسری بار اجتماع ہوئے ... حضرتِ علامہ ان تمام ملی امور میں بہ شد و مد شریک تھے اور ساتھ ہی ساتھ یہ خطبات یعنی 'تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ' بھی مرتب ہو رہے تھے۔ "زبورِ عجم" جیسی بلند پایہ کتاب بھی اسی دور کی پیداوار ہے اور اسی دور میں ساتھ کے ساتھ "جاوید نامہ" کا نقوش بھی ذہن میں اُبھر رہا تھا۔ 'جاوید نامہ'، ۱۹۳۲ء میں چھپا۔

علامہ کا ذہنِ رسا اور فکرِ فعال معاملات و امور کی ہردم چھان پھٹک کا عادی تھا،

لہٰذا ان کا سفرِ تکفیر جاری و ساری رہا۔ ان کا "مرحلۂ شوق" طے نہ ہوا؛ چنانچہ جن چیزوں کی اُنھوں نے ترکوں کو آغازِ کار میں اجازت دی تھی اور کسی نیک اُمید پر ایسا کیا تھا، انھی چیزوں کے ضمن میں اُنھوں نے جاوید نامہ، بالِ جبریل، اور ضربِ کلیم وغیرہ میں گرفت کی ہے

تو نگر در کعبہ را رخت حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات!

کی طرز کے اشعار انھوں نے مصطفےٰ کمال اتاترک ہی کو خطاب کر کے کہے تھے۔ اسی طرح مثلاً یہ شعر ہے

لادینی و لاطینی کس پیچ میں اُلجھا تو!
دارو ہے ضعیفوں کا لَا غَالِبَ اِلَّا هُو!

نیز یہ شعر دیکھیے ہے

نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روحِ شوق بدن کی تلاش میں ہے ابھی!

ابلیس کی مجلسِ شوریٰ نے کئی سابق نظریات سے علامہ کو مایوس کر کے آخر کار اسلام اور فقط اسلام کا سہارا لینے اور پرچم بلند کرنے کا ازسرِ نو عزمِ صمیم عطا کیا، گویا کسی "ازم" کی پیوندکاری بھی گوارا نہ رہی۔ لاہور ریڈیو کو اُنھوں نے جو پیغام جنوری ۱۹۳۸ء میں "سالِ نو" کی مناسبت سے دیا، وہ ہمارے سامنے ہے۔ مغربی قومیت، مغربی جمہوریت، اشتراکیت اور آمریت وغیرہ کو کن کن القاب سے یاد کیا ہے۔ مطلب یہ کہ حضرت علامہ احوال کے ساتھ قدم بہ قدم بڑھتے رہے، رُکے کہیں نہیں؛ 'نالۂ یتیم' سے شروع ہوئے اور "بہ حضورِ رسالت مآبؐ" تک پہنچے۔

میرے ان کلمات کا مقصود یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کا تصورِ اجتہاد خود اجتہاد ہی کی طرح ارتقاپسند اور ارتقاپذیر رہا۔ لہٰذا ہمیں 'تشکیلِ جدید' کی روشنی میں دورِ مابعد کے مکتوبات، بیانات، خطبات اور تصریحات کو بھی پیشِ نظر رکھنا

چاہیے۔ علامہ کی سوچ ۱۹۲۹ء تک پہنچ کے رُک نہ گئی تھی، "فکرِ اقبال" "تشکیلِ جدید" کے بعد ایک مستقل کتاب کا تقاضا کرنے والا عنوان ہے، پھر ہمیں شاید مغربی طرزِ جمہوریت کے باب میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنے کی ہمت میسر آ جائے اور یہ بھی احساس ہو جائے کہ حضرت علامہ کا شعرِ ذیل ؎

سلطانیٔ جمہور کا آتا ہے زمانہ
جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو

یہ ضرور فرماتا ہے کہ اب نسلی اور خاندانی حکمرانی نہیں چلے گی، حکومت عوام الناس کی ہوگی۔ مگر اس شعر میں "جمہور" کا معنی عوام ہے اور عوام کا معنی مغربی طرزِ جمہوریت نہیں، ہم قائلینِ اجتہاد اگر مغربی طرزِ جمہوریت کے بارے میں بھی تھوڑا سا اجتہاد کرنا قبول کر لیں تو کیا حرج ہے؟

حواشی و حوالہ جات

۱۔ علامہ اقبال کی صحبت میں، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۲۹۹۔

۲۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ۳۰۰ ۔ ۳۰۱۔

3. Aghanids, Nicolas P., *Muhammadan Theories of Finance*, reprint Lahore 1961, p.88.

۴۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ڈاکٹر چغتائی مرحوم نے مذکورہ مقالہ پڑھنے کی تاریخ درج نہیں فرمائی، فقط مہینا دسمبر ۱۹۲۴ء بتایا ہے۔ تاریخ ۱۳ تھی۔ زندہ رود از ڈاکٹر جاوید اقبال جلد سوم۔ ص ۳۴۳۔

۵۔ زندہ رود (جلد سوم) ص ۳۴۳۔

۶۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ایضاً۔

۷۔ کلیاتِ اقبال، اردو، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۱۹۔

۸۔ عبدالواحد معینی، مقالاتِ اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور، ۱۹۶۳ء۔ ص ۵۵

۹۔ سعید احمد اکبر آبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء۔ ص ۶۵۔

۱۰۔ قرآن کریم، سورۃ آل عمران، آیت نمبر ۱۹۔

۱۱۔ قرآن حکیم، سورۃ المائدۃ، آیت نمبر ۳۔

۱۲۔ بحوالہ مکتوباتِ امام ربانی، ترجمہ محمد سعید احمد نقشبندی، مدینہ پبلشنگ کمپنی، کراچی، ۱۹۷۱ء، جلد دوم، حصہ چہارم، دفتر اوّل، ص ۱۹۰/ ۲۸۰۔

۱۳۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ترجمہ نذیر نیازی، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۸۳ء۔ ص ۱۹۲-۱۹۳۔

۱۴۔ مولانا مناظر احسن گیلانی، تدوینِ فقہ، مکتبہ رشیدیہ، لاہور، ۱۹۶۷ء، ص ۳۱۔

۱۵۔ الندوۃ العالمیۃ الاسلامیۃ، مطبوعہ جامعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۵ء، ص ۱۲۹۔

۱۶۔ اردو دائرۃ المعارف، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۶۸ء، جلد اوّل، ص ۱۰۰۳۔

۱۷۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۲۷ ۔ ۲۲۸۔

۱۸۔ کلیاتِ اقبال، فارسی، لاہور، ۱۹۸۱ء، ص ۱۲۵-۱۲۴۔

۱۹۔ کلیاتِ اقبال، اردو، لاہور، ۱۹۸۳ء، ص ۱۴۲-۱۴۱۔

۲۰۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ۱۹۶۔

۲۱۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ۲۹۷۔

۲۲۔ ـــــــ ایضاً ـــــــ ص ۲۵۴۔

۲۳۔ محمد احمد خان، اقبال اور مسئلہ تعلیم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰۷۔

24. cf. *Islam in Modern History*, New Jersey-London 1959, p. 37.

25. *Islamic Law in the Modern World*, London 1959 p. 7.

۲۶۔ مجلہ نہج الاسلام شمارہ ۱۹۸۶ء، وزارۃ الاوقاف، دمشق (سوریہ)، ص ۶۲۔

27. *Islamic Law in the Modern World*, Introduction p. XX.

۲۸۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۲۹

۲۹۔ ـــــ ایضاً ـــــ

۳۰۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۳۰ ـــ ۲۳۲۔

۳۱۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۳۳۔

۳۲۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۳۵۔

۳۳۔ فلسفے کی دو مشہور اور مستند کتابیں جو درسِ نظامی میں پڑھائی جاتی ہیں۔ شمس بازغہ، مُلّا محمود جونپوری، متوفّی ۱۶۵۲/۱۰۶۲ کی تصنیف ہے۔ صدرا، مُلّا صدرالدین شیرازی متوفّی ۱۶۴۰/۱۰۵۰ کی تصنیف ہے۔ مُلّا صدرا اسفارِ اربعہ جیسی عظیم کتابوں کے مصنف اور اشراقی فلسفے کے بانیوں میں سے ہیں۔

۳۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال، زندہ رود، شیخ غلام علی لاہور، ۱۹۸۴ء، جلد ۳، ص ۶۸-۶۵۔

۳۵۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۵۷، ۲۵۸۔

۳۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۵۹۔

37. cf. Ignaz Goldziher, *Muhammadanische Studien*, English translation C.R. Barber and S.M. Stern, *Muslim Studies*, London 1971, Vol. ii, p. 18 ff. This is the view held also by some other orientalists such as D.S. Margoliouth in his *Early Development of Mohammadanism* pp. 79-89, and H. Lammens in his *Islam: Beliefs and Institutions* pp. 65-81.

۳۸۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۷

۳۹۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، اسلامک پبلیکیشنز لاہور، ڈھاکہ ۱۹۷۵ء، ص ۹۶۔

۴۰۔ حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، قرآن محل کراچی، سالِ اشاعت نامعلوم، ص ۲۸۱۔

۴۱۔ فلسفۂ شریعتِ اسلام، ترجمہ از مولوی محمود احمد رضوی، مجلس ترقی ادب لاہور، ۱۹۶۶ء، ص ۱۷۷۔

۴۲۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۱۸۱۔

۴۳۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۶۶، ۲۶۷۔

۴۴۔ حجۃ اللہ البالغہ، اردو ترجمہ، ص ۲۷۹۔

۴۵۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۷۔

۴۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۶۸۔

۴۷۔ ـــ ایضاً ـــ ص ۲۶۹۔

۴۸۔ مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، رسالہ اجتہاد و تقلید، اہلِ حدیث اکیڈمی، لاہور، ۱۹۶۸ء، ص ۱۱۔

۴۹۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۶۹، ۲۷۰۔

۵۰۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۱۔

۵۱۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، ص ۲۷۔

۵۲۔ الندوۃ العالمیۃ الاسلامیۃ، ص ۱۰۹۔

۵۳۔ مولانا ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری، رسالہ اجتہاد و تقلید، ص ۲۸۔

۵۴۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۸۔

۵۵۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۹۔

۵۶۔ تشکیلِ جدید، ص ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴۔

۵۷۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۷۳۔

۵۸۔ ـــــ ایضاً ـــــ ص ۲۷۴۔

۵۹۔ الاجتہاد فی الفقہ الاسلامی، مشمولہ الندوۃ العالمیۃ الاسلامیہ، ص ۱۰۹۔

۶۰۔ ایضاً

۶۱۔ خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۶۷۔

۶۲۔ ایضاً ص ۶۹

۶۳۔ سید احمد اکبرآبادی، خطباتِ اقبال پر ایک نظر، ص ۷۲، ۷۳۔

64. See new edition of the *Reconstruction*, ed. M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1986, Notes and References p. 193, f.n. 29.

حضرت علامہ اقبالؒ

حضرت علامہ اقبال بلند پایہ شاعر ہونے کے علاوہ ایک فلسفیانہ نظام رکھنے والے مفکّر بھی تھے۔ جب ہم برّصغیر کی تہذیبی تاریخ پر نظر دوڑاتے ہیں تو تہذیبی شخصیات میں شاہ ولی اللہ کے بعد علامہ اقبال کا نام سب سے نمایاں نظر آتا ہے۔ بحیثیتِ مفکّر وہ اس اَمر کے شدّت سے قائل تھے کہ معاشرے کو متحرک رکھنے کے لیے ہر دم تازہ افکار و خیالات کی ضرورت رہتی ہے۔

جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود

اُنھوں نے اپنے علم و فضل سے اسلام کے فکری ارتقاء کو جامد ہونے سے بچانے کے لیے شعوری کوششیں کیں اور مسلمانوں کے معاشرتی نظام کو نئے عہد کے تقاضوں کا سامنا کرنے کے قابل بنانے اور تضادات کا شکار ہونے سے بچانے کی ذمّہ داری قبول کی۔ وہ اسلام میں اس عقلیت پسندی کے پُرجوش حامی تھے جسے مسلمان علماء عرصہ ہُوا ترک کر چکے تھے اور جس کے نتیجے میں مسلمان مادّی اور ذہنی طور پر پسماندہ رہ گئے تھے۔ وہ تخیّل پسند نہیں بلکہ حقیقت پسند مفکّر تھے اور اُنھوں نے زندگی کی تشریح عملی زاویے سے کرنے کی کوشش کی۔ ان کی تعلیمات مشرق کی روحانیت اور مغرب کی فعاّلیت کا امتزاج ہیں۔

تاریخی اور تہذیبی زوال دراصل علمی اور فکری زوال کے نتیجے میں وقوع پذیر ہوتا ہے، اقبال اُس وقت تاریخ اور تہذیبِ اسلامی کے نباّض کی حیثیت سے اُبھرے جب برّصغیر کے مسلمان بالخصوص اور دُنیا بھر کے مسلمان بالعموم زندگی کی ہر سطح پر احساسِ محرومی کا شکار تھے اور ماضی پرستی کی دُھن میں مستقبل سے

نگاہیں چُراتے تھے۔ اُنھوں نے اپنے افکار سے مسلمان قوم میں خود اعتمادی اور عمل کا جذبہ بیدار کیا۔

وجودِ افراد کا مجازی ہے ہستیٔ قوم ہے حقیقی
فدا ہو ملّت پہ یعنی آتش زنِ طلسمِ مجاز ہو جا

ان کے نزدیک بنی نوعِ انسان کی سب سے بڑی خدمت یہی ہے کہ احکامِ قرآنیہ کو عہدِ جدید کے تقاضوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے ان کی نئے سرے سے تشریح و تفسیر کی جائے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو فکر سے زیادہ عمل پر زور دیتی ہے۔ انھیں یقین تھا کہ اسلام ہی وہ زندہ قوّت ہے جو ذہنِ انسانی کو نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر کے تمام بنی نوعِ انسان کی فلاح کا راستہ ہموار کر سکتی ہے۔

رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک
ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لیے

جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے اقبال ایک مفکّر سے بڑھ کر ایک شاعر تھے لیکن ایک ایسے شاعر جن کے ہاں ایک مربوط اور منظّم نظامِ فکر ملتا ہے۔ ان کی شاعری اسی نظامِ فکر کے گرد گھومتی ہے لیکن اقبال ان مفکّر شاعروں میں سے نہیں تھے جو شعری جمالیات کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ وہ شاعری میں شعور و ادراک اور دلیل و منطق کی بجائے بامعنی تشبیہات، استعارات، رمزیّت، صنائع بدائع اور لفظیات کی نادر کاری جیسی فنّی خصوصیات کو اپنے تصرّف میں لاتے ہیں! انہوں نے بحیثیتِ شاعر اردو شاعری کے اس روایتی مزاج کو بدل دیا جسے تغزّل سے موسوم کیا جاتا ہے اور عہدِ جدید کے دقیق سائنسی نظریات، سیاسیات، تاریخ اور فلسفہ کو اس طرح شعری قالب میں ڈھالا کہ شعری حسن کاری دوچند ہو گئی۔

ے حُسن کی تاثیر پر غالب نہ آسکتا تھا علم!
اتنی نادانی جہاں کے سارے داناؤں میں تھی

آئن سٹائن نے کہیں یہ کہا ہے کہ "کائنات پر شعور کی حکومت ہے خواہ یہ شعور کسی ماہرِ ریاضیات کا سمجھا جائے یا کسی مصوّر یا شاعر کا۔ یہی وہ حقیقت ہے جو ہستی کو بامعنی بناتی ہے ہماری روزمرّہ زندگی میں رونق پیدا کرتی ہے، ہمیں پُر امید رکھتی ہے اور جب علم ناکام رہ جاتا ہے تو یقین کے ساتھ ہمیں قوّت بخشتی ہے"!

برگساں کے نزدیک وجدان فکر ہی کی ایک ترقّی یافتہ صورت ہے۔ اقبال نہ صرف یہ کہ ان دانشوروں کے افکار کی عملی تصویر تھے بلکہ وہ خود بھی اس امر کے قائل تھے کہ جدید سائنسی علوم اور وجدانی عمل سب حقیقتِ مطلق کو پانے کے لیے کوشاں ہیں۔ ایک اعلیٰ پائے کا ماہرِ طبیعیات بھی اسی وجدانی عمل سے گزرتا ہے جس سے کوئی تخلیقی فنکار گزرتا ہے۔

اقبال نے جدید حسیّت کو شعر میں برتا اور شعر کے ذریعے سے عقلیّت پسندی اور حقیقت پسندی کی جانب مسلمانوں کو رغبت دلائی۔ اقبال کا مردِ خود آگاہ وہی ہے جو مختلف اور متضاد بلکہ متصادم نظریات کی اس دُنیا میں اپنی شناخت پر قادر ہے اور جدید حسیّت کا حامل ہے۔

ے کب تلک طُور پہ دریوزہ گری مثلِ کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

اقبال کی شخصیت میں فلسفہ و شعر کا ایسا متوازن و متناسب امتزاج ملتا ہے جس کی مثال مشکل سے ملے گی۔ شاعری پر ان کی خلاقانہ گرفت نے ان کے افکار

میں وہ تاثیر پیدا کی ہے جو ایک عام فلسفی کے افکار میں پیدا ہونا ممکن نہیں تھی۔ ان کی غزلیں اور نظمیں فن کے ایسے نادر نمونے ہیں جن کی بُنت اور آہنگ میں فکر کو بھی دخل ہے۔ ان کا شعری عمل بھی دراصل ان کے افکار ہی کے تابع نظر آتا ہے۔ اقبال بیک وقت شاہ ولی اللہ اور جمال الدین افغانی کی صف میں بھی شامل ہیں اور میرؔ، غالبؔ اور حالیؔ کی صف میں بھی ان کا قد نمایاں ہے۔

بطورِ شاعر اور فلاسفر اقبال کی فکر کا فلسفے کے تین مکاتبِ فکر یعنی عقلیّت، وجدانیّت اور تجربیّت میں سے کسی ایک نظریے کی روشنی میں ادراک ممکن نہیں۔ ان کے نزدیک علم، وجدانی تجربے اور مشاہدے تینوں کا امتزاج ہے اور سب مل کر ایک اکائی کی تعمیر کرتے ہیں۔ حقیقتِ مطلق تک پہنچنے کے لیے سائنسی اور وجدانی ہر زاویے کو پیشِ نظر رکھنا پڑتا ہے۔

انھوں نے عقلیت کو کلی طور پر رَد نہیں کیا بلکہ یہ کہا کہ عقلیت کو اگر ٹھوس حقیقت سے جُدا نہ کیا جائے تو وہ حقیقت ہی کی نمایندگی کرتی ہے۔ الوہی خاصیتیں انسان کے اندر اس کے اپنے شعور اور تصوّرات کی بدولت پیدا ہوتی ہیں۔

اقبال نے تخلیقِ آدم اور انسانی ارتقاء کے مختلف مرحلوں پر نئے سرے سے غور و فکر کیا اور اس سلسلے میں ابتدائی نظریات سے روشنی حاصل کی۔ ان کے نزدیک ہر ہستی کے اندر ایک ایسی قوت ہوتی ہے جو اسے اوجِ کمال کی طرف سفر کرنے پر اُکساتی رہتی ہے اور کسی فرد کی دوسرے انسانوں کے درمیان عظمت و فضیلت کی بنیاد اسی امر پر ہے کہ وہ اس اعلیٰ و ارفع مرتبے کو حاصل کرتا ہے یا نہیں۔

انسان خدا کی تخلیق شدہ کائنات کے مقابلے میں افضل اور برتر مرتبے پر فائز ہے۔ کائنات ایک اعتبار سے مخلوق کا درجہ رکھتی ہے اور اس میں تخلیق کرنے کی صلاحیّت نہیں جبکہ انسان دل و دماغ رکھتا ہے اور وہ تخلیقی عمل میں اپنا کردار ادا کرنے پر کسی حد تک قادر ہے۔

اپنے افلاک سے ہے اس کی حریفانہ کشاکش
خاکی ہے مگر خاک سے آزاد ہے مومن

اس بارے میں اقبال دیگر مفکرین کے مقابلے میں زیادہ متوازن رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کو اپنی انفرادیت اور جلال و جمال کے باعث دوسروں سے الگ پہچان کا حامل ہونا چاہیے۔ ان میں مدارج بھی یقیناً ہوں گے لیکن اسے اپنی ہیئتِ ترکیبی میں متوازن، جاندار اور حقیقی ہونا چاہیے۔

ان تمام گزارشات کا مقصد یہ ہے کہ اس وقت دنیا بالعموم اور پاکستان بالخصوص مردِ منتظر کی راہ دیکھ رہا ہے اور اگر ہم بحیثیتِ قوم ایسی ایک شخصیت بھی پیدا کرنے میں کامیاب ہو گئے تو ہم دنیا و آخرت میں سرخروئی پا سکیں گے۔

سرمایۂ اجتہاد میں اقبال کا حصہ

اجتہاد کی یہ صورت نہیں ہوتی کہ کوئی بڑا مفکر، عالمِ دین، فقیہہ یا فلسفی ایک روز طے کرتا ہے کہ آؤ اجتہاد کریں اور وہ ایک دو تین کر کے اجتہاد میں جُت جاتا ہے اور پھر اپنے خیالات کو ایک کتاب کی شکل میں چھاپ دیتا ہے یا تفسیر قرآن لکھتا ہے اور جگہ جگہ اجتہاد کی کرنیں پھوٹ پڑتی ہیں۔ بلاشبہ بعض اوقات کوئی چھوٹا یا بڑا مسئلہ کسی مفکر یا فقیہہ کے پاس لایا جاتا ہے اور وہ خوب غور و فکر اور تحقیق و تفحص کے بعد اس مسئلے میں روحِ اسلامی تلاش کر کے اس کا کوئی حل تجویز کرتا ہے۔ یہ مسئلہ انفرادی نکاح و طلاق کا بھی ہو سکتا ہے اور نسبتاً اجتماعی مسئلہ بھی ہو سکتا ہے جیسے بعض عالموں نے بنک کے سود کو اس سود سے الگ کر کے دیکھنے کی کوشش کی ہے جو ان کے نزدیک از روئے قرآن قطعی حرام ہے، یا اس سوال کو اٹھایا ہے کہ معاشرے میں غربت کی حالت دیکھ کر زکوٰۃ کی شرح ۲½ فیصد سے بڑھائی جا سکتی ہے تاکہ زکوٰۃ کا مقصد پورا ہو، یا یتیم پوتے کے حقِ وراثت کو طے کیا ہے یا ضبطِ تولید کے بارے میں اپنا فتویٰ یا فیصلہ صادر فرمایا ہے۔ بے شک ایسے چھوٹے بڑے مسائل اجتہاد کے دائرے میں آتے ہیں اور یہ قریب سب کے سب قانون سازی سے تعلق رکھتے ہیں مگر اجتہاد کی ایک صورت اور بھی ہے جو فقط قانون کو نہیں پوری زندگی کو محیط ہے، جس کا دائرۂ کار قانون سازی یا ضابطہ طرازی کے مقابلے میں نظر افروزی یا زاویہ تراشی ہے اور جو علم، تہذیب و ثقافت، تاریخ، سیاست و معیشت اور اخلاق و ہنر کے بھی شعبوں پر حاوی ہے۔ کلاسیکی سوچ کے مطابق اجتہاد کی تین قسمیں ہیں اوّل، اجتہادِ مطلق۔ دوم، اجتہادِ مقید اور سوم، اجتہادِ فیم۔ جب کوئی امام یا فقیہہ

کامل آزادی کے ساتھ اجتہاد کرتا ہے اور اس کے سامنے کوئی دوسرا امام یا اس کی
فقہ نہیں ہوتی بلکہ اس کی اپنی بصیرت اس کی رہنما ہوتی ہے تو وہ اجتہادِ مطلق کے
مقام پر ہوتا ہے اور اسے مجتہدِ مطلق کہتے ہیں جیسے امام ابو حنیفہ، امام شافعی، امام
مالک، یا امام حنبل ہیں۔ دوسری قسم اجتہادِ مقید ہے جسے کوئی عالمِ دین کسی امام کا
مقلد یا پابند ہو کر سرانجام دیتا ہے، اسے مجتہدِ مقید کہا جاتا ہے اور تیسری صورت
وہ ہے کہ کسی امام نے کوئی مسئلہ کھلا چھوڑا ہو اور اس کے بارے میں اپنی حتمی رائے
نہ دی ہو تو اس امام کا کوئی ماننے والا اپنی فہم و فراست سے اس مسئلے کا حل تجویز کرے۔
غور سے دیکھیے تو ادب کے ساتھ کہنا پڑے گا کہ معنوی اعتبار سے اجتہاد کی
یہ تینوں قسمیں قانون سازی سے تعلق رکھتی ہیں لیکن بدلے ہوئے حالات میں
جب صدیوں کے بعد زمانہ نئے طریق سے کروٹ لیتا ہے تو سبھی مسائل قانونی تو
نہیں ہوتے۔ یہ مسائل زبان و ادب سے، تہذیب و ثقافت سے، علم و سائنس سے،
سیاست و معیشت سے، محکومی و آزادی سے، نو آبادیاتی نظام سے، سامراج سے،
صنعت و حرفت سے، سرمایہ و محنت سے، جاگیرداری سے، تعلیم سے، قومیتوں
سے، غیر ملکی امداد سے، فوج اور سول بیوروکریسی سے اور نجانے زندگی کے کن
کن امور و معاملات سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ زمانے کے ساتھ نئے حالات پیدا ہوتے
ہیں۔ نئے حالات نئے مسائل کو جنم دیتے ہیں اور نئے مسائل سے نت نئے شاخسانے
پھوٹتے ہیں! تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ ثبات و تغیر کے درمیان توازن اور دوام اور
تبدیلی کے مابین محکم رشتے کی تلاش جو اجتہاد کا جواز اور مقصود ہے، کیا فقط قانون
کے ساتھ محدود و مختص ہے یا اس کی ضرورت پوری زندگی کو ہے؟ کیا اس کا دائرۂ کار
قانون سے نکل کر پوری زندگی کو محیط نہیں ہونا چاہیے؟ میں سمجھتا ہوں کہ ہماری کلاسیکی
سوچ نے اس طرف سرے سے توجہ ہی نہیں دی اور اگر کہیں دی ہے تو وہ عام
نہیں ہوئی اور اب ضرورت ہے کہ اجتہاد پر قانون و ضابطہ سازی کی اجارہ داری اور
قبضے کو ختم کر کے پوری انفرادی اور قومی زندگی بلکہ بین الاقوامی زندگی کے پس منظر

میں اس کا جائزہ لیا جائے۔ میں یہاں ایک قریب کی مثال پیش کرتا ہوں۔ ۱۸۵۷ء
کے بعد جب ہندوستان میں مغلیہ سلطنت کا چراغ گل ہو گیا اور اس سے قبل
میسور اور اودھ جیسی ریاستیں اپنا وجود کھو بیٹھیں تو ملتِ اسلامیہ کے سامنے
لاتعداد بڑے بڑے سوال آن کھڑے ہوئے۔ کیا مسلمانوں کے لیے انگریزی زبان
سیکھنی جائز ہے؟ کیا مسلمان از روئے قرآن و حدیث انگریزوں کو اپنا حاکم تسلیم
کر سکتے ہیں؟ مسلمانوں کے لیے انگریزوں کے ساتھ تعاون کرنا جائز ہے کہ ناجائز؟
انگریز کی ملازمت حرام ہے کہ حلال؟ انگریز کے ساتھ کھانا کھانا از روئے شریعت کیسا
ہے؟ مغربی علوم و فنون کی تحصیل مسلمانوں کے لیے جائز ہے کہ ناجائز؟ اور ساتھ ہی
یہ سوال اٹھے: کیا ہندوستان کے ہندو اور مسلمان ایک قوم ہیں؟ سیاسی معاملات
میں مسلمانوں کا ہندوؤں کے ساتھ مل کر کارروائی کرنا صحیح ہے یا نادرست؟ یہ اور اس
قسم کے بیسیوں سوال ابھرے۔ بعض علماء نے فتویٰ دیا کہ انگریزی سیکھنا حرام ہے
مغربی علوم و فنون کی تحصیل مسلمانوں کے ایمان کے لیے خطرہ ہے۔ انگریز اسلام دشمن
اور مسلم کش ہے، اس کے لیے تعاون کی کوئی صورت جائز نہیں۔ انگریز کے ساتھ ہاتھ
ملانا، یا اس کے ساتھ کھانا کھانا شرعاً ناروا ہے۔ بعض علماء نے اعلان کیا کہ ہندوستان
دارالحرب ہے۔ انگریز کے خلاف جنگ جاری رہنی چاہیے۔ بعضوں نے فرمایا، ہندوستانی
ہونے کے ناطے سے مسلمان اور ہندو سب ہندوستانی قوم کا حصہ ہیں۔ اسلام ہمارا
مذہب ہے اور ہندوستانی ہماری قوم ہے اور انگریز کے خلاف کارروائی کرنے کے
لیے ہندوؤں کے ساتھ مل جانے میں کوئی قباحت نہیں۔ ان سوالات و جوابات
کے ہجوم میں ایک شخص اٹھا اور اس نے بڑی دلسوزی، معاملہ فہمی، دور اندیشی اور
حقیقت پسندی کا ثبوت دیتے ہوئے ایک دو نہیں درجنوں فیصلے کیے۔ اس نے
کہا بدلے ہوئے حالات میں انگریز کے ساتھ جنگ جاری رکھنا دانشمندی نہیں۔ انگریز
مضبوط قوتوں سے ہندوستان پر قابض ہو چکا ہے۔ اس امرِ واقعہ کو تسلیم کر کے ہمیں
آگے بڑھنا چاہیے۔ انگریز سے تعاون کرو اور اس کا تعاون حاصل کرنے کو اہم جانو۔

انگریزی سیکھو کر اس کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ اُس نے علی گڑھ کالج قائم کیا جس میں انگریزی کی تدریس لازمی تھی اور جس کے نصاب میں اسلامیات اور اسلامی تاریخ و فلسفہ کے ساتھ جدید علوم و فنون پڑھانے کا انتظام تھا۔ اُس نے سیاست ہی میں نہیں علم و تہذیب اور تمدن و شائستگی میں بھی خوب کی برتری کا اعتراف کیا اور ان علوم و فنون سے بیگانہ رہنے کو پرلے درجے کی حماقت اور نامرادی قرار دیا۔ مزید برآں اُس نے مسلمانوں کو انڈین نیشنل کانگرس سے الگ رہنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ مسلمان کلمۂ توحید کی بنیاد پر ہندوؤں سے الگ ایک منفرد قوم ہیں اور ان کو اپنی انفرادیت کا تحفظ ہر قیمت پر کرنا چاہیے۔ اُس نے ہندوؤں کے ساتھ سماجی مراسم کی استواری سے مسلمانوں کو نہ روکا مگر ہندو قوم میں ضم ہونے کے خیال کی سخت مخالفت کی اور اسے اسلام کی نفی قرار دیا۔

آپ غور کریں گے تو معلوم ہوگا کہ سر سید احمد خان کے یہ فیصلے خواہ وہ سیاسی تھے یا تعلیمی و سماجی و ثقافتی سب کے سب اعلیٰ درجے کے اجتہادات تھے اور ان فیصلوں نے اور اس اجتہادی فکر نے مسلمان قوم کو انتشار و ضعف اور بددلی اور بے یقینی کی دلدل سے نکال کر ترقّی و اعتماد کے ایک کھلے میدان میں لا کھڑا کیا جہاں سے انہیں خود اعتمادی اور آزادی کی منزلِ پاکستان صاف صاف نظر آنے لگی۔ اس لحاظ سے پاکستان کا پہلا رہنما سر سید احمد خان ہیں جبکہ اس تحریک کا دوسرا رہنما اقبال اور تیسرا قائدِ اعظم محمد علی جناح ہیں جنھوں نے سر سید اور اقبال کے تصورات و اجتہادات کے ساتھ بالآخر خود کو ہم آہنگ پا کر ہندوستان کی تقسیم اور پاکستان کی تخلیق کو ایک حقیقت بنایا۔ لہٰذا آگے بڑھنے سے پہلے سہولت اور یادداشت کی خاطر میں سر سید کے اہم و اعلیٰ اجتہادات کو ترتیب وار بیان کرنے کی اجازت چاہتا ہوں جو حسبِ ذیل ہیں۔ (۱) مغربی تہذیب و شائستگی کی تحسین۔ (۲) علوم و فنونِ مغرب کی ترقی و برتری کا اعتراف (۳) انگریز کے حکمران بن جانے پر اس کے ساتھ تعاون پر آمادگی۔ (۴) انگریزی زبان اور جدید علوم و فنون سیکھنے پر کمربستگی۔ (۵) ہندوؤں سے اپنی سیاست کو الگ رکھنے کا

عزم۔ (۶) کلمۂ توحید کی بنا پر مسلم قومیت کی انفرادیت پر زور۔ (۷) فقط قرآن کو اسلام کی اساس قرار دینے پر اصرار۔

اس تمہید کی روشنی میں جب ہم آگے بڑھتے ہیں تو اقبال کے پانچ بڑے بڑے اجتہاد ہمیں روشنی کے میناروں کی طرح دُور سے چمکتے اور ضیا پاشیاں کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ مختصراً یہ ہیں (۱) اسلامی تصوّرِ قوم کی نئے معیاروں پر توضیح و توجیہہ۔ (۲) مغربی تہذیب کے بارے میں متوازن و مخصوص موقّف۔ (۳) کارل مارکس، کمیونزم اور انقلابِ روس کے لیے منفرد زاویۂ نگاہ۔ (۴) اسلام کے سماجی و ثقافتی اصولوں کی بازیافت اور کارفرمائی پر زور۔ (۵) اسلام اور سوشل ڈیموکریسی (اشتراکی جمہوریت) میں موافقت و آہنگ کی دریافت۔

①

مسلمانانِ ہند کو ہمیشہ یہ احساس رہا کہ وہ ہندوؤں سے الگ ایک قوم ہیں۔ جیسے انگریزوں میں ہندوستان میں ہوتے ہوئے ہمیشہ یہ احساس بیدار رہا کہ وہ ہندوستانیوں سے ایک مختلف قوم ہیں۔ مسلمان ہندوستان آئے تو حکمران بن کر اور حکمرانی تو سدا احساسِ تفاخر پیدا کرتی ہے اور انفرادیت کا تحفّظ جانتی ہے۔ تاہم انقلابات زمانہ کے بعد جب انگریزی عہد میں نئی سیاست نے جنم لیا تو مسلمانوں میں دو گروہ پیدا ہو گئے۔ اوّل، وہ جو آزادی کا شیدائی اور سات سمندر پار کے نئے حکمرانوں سے شدید نفرت کرتا تھا اور سمجھتا تھا کہ ہندو اور مسلمان متّحد ہو کر ہی انگریزوں کی غلامی سے نجات حاصل کر سکتے ہیں اور یہ اتحاد شعورِ قوم ہی سے پیدا ہوتا اور ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ہندوستان میں بسنے والے ہندو اور مسلمان ایک قوم ہیں، ہندوستانی قوم۔ اور ان کا مستقبل ایک ہے۔ اور اگر فی الوقت ان میں کوئی چھوٹا موٹا اختلاف ہے تو وہ آزادی کی قومی تحریک سے خود بخود دُور ہو جائے گا اور یہ متّحد قوم بن جائیں گے۔ دوسرے وہ تھے جو صدیوں کے تاریخی حقائق اور وسیع تجربات کی روشنی میں اس نہایت اہم نئے مسئلے کو دیکھ رہے تھے۔ وہ ہندو مسلم آشتی کے تو قائل تھے لیکن ان کے ایک قوم ہونے کو

ہرگز تسلیم نہیں کرتے تھے ۔ ان کی رائے میں یہ ایک ناممکن خیال کبھی ایک حقیقت نہیں بن سکتا تھا ۔ اقبال ابتداً ہندو مسلم اتحاد کے زبردست حامی تھے اور مبہم طور پر ایک قوم کی طرف جا رہے تھے کہ انھیں انگلستان جانا پڑا ۔ وہاں تین سالہ قیام (۱۹۰۵—۱۹۰۸) کے دوران ایک تو انہوں نے اسلام کا ایک سیاسی و سماجی نظام کے طور پر خصوصی مطالعہ کیا ، دوسرے مغربی قومیّت اور وطنیّت کو انہوں نے بہت قریب سے دیکھا ۔ واپس آئے تو جدید جغرافیائی وطنیّت کے شدید دشمن اور اسلام کے تصوّرِ قوم کے زبردست حامی اور علمبردار تھے ۔ انہوں نے اپنے اس نئے تصور کو جس کا ایک رُخ جغرافیائی قومیت کی مخالفت اور دوسرا رُخ اسلامی قومیت کی وضاحت اور نکھار تھا ، پوری شاعرانہ قوت اور موثر منطقی دلائل کے ساتھ ہندوستان میں پیش کرنا شروع کیا ۔ ان کے شعروں نے دِلوں کو گرمایا اور ان کے نثری استدلال نے ذہنوں کو روشنی عطا کی اور ان کے شعر و فلسفہ نے مل کر حسن و تاثیر کا وہ جادو جگایا کہ مسلمانوں کی نئی نسل تو ان سے متاثر ہوئی ہی ، غیر مسلموں نے بھی ان کے دلائل کی کاٹ کو محسوس کیا ، اور اس طرح کے اشعار زبانِ زدِ خلائق ہونے لگے :

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیراہن اس کا ہے ، وہ مذہب کا کفن ہے

- - - - - - - - - - - - - - - - -

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر
خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی

۱۹۱۰ء میں (یورپ سے واپس آنے کے ڈیڑھ دو سال بعد) اقبال نے مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے اسٹریچی ہال میں جو خطبہ دیا تھا ، وہ ہندوستان میں اسلامی تصوّرِ قوم کے استحکام میں سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے ۔ انہوں نے یورپ کے سیاسی

مفکّروں اور ماہرینِ عمرانیات کے نظریوں کی تردید کی اور کہا کہ " ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن ، نہ اشتراکِ اغراضِ اقتصادی بلکہ ہم لوگ اُس برادری میں جو جناب رسالت مآبؐ نے قائم فرمائی تھی اس لیے شریک ہیں کہ مظاہرِ کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم کو ترکے میں ملی ہیں ، وہ بھی ہم سب کے لیے یکساں ہیں ۔ اسلام کی حقیقت ہمارے لیے یہی نہیں کہ وہ ایک مذہب ہے بلکہ اس سے بہت بڑھ کر ہے ۔ اسلام میں قومیت کا مفہوم خصوصیت کے ساتھ چھُپا ہوا ہے اور ہماری قومی زندگی کا تصوّر اس وقت تک ہمارے ذہن میں نہیں آ سکتا جب تک کہ ہم اصولِ اسلام سے پوری طرح باخبر نہ ہوں ۔ بالفاظِ دیگر اسلامی تصوّر ہمارا وہ ابدی گھر یا وطن ہے جس میں ہم اپنی زندگی بسر کرتے ہیں ۔ " اور پھر اقبال نے یہ تاریخی اعلان کیا کہ " جو نسبت انگلستان کو انگریزوں سے اور جرمنی کو جرمنوں سے ہے ، وہ اسلام کو ہم مسلمانوں سے ہے ۔ جہاں اسلامی اصول یا ہماری مقدس روایات کی اصطلاح میں خدا کی رسّی ہمارے ہاتھ سے چھُوٹی ہماری جماعت کا شیرازہ بکھرا ۔"[1]

اس خطبے کے بعد اقبال نے اپنے خطوط ، خطبات ، بیانات اور اشعار میں جب بھی کوئی موقع آیا اسلامی قومیت کے حق میں مدلّل اور موثر آواز اٹھائی ۔ یہ اسی بصیرتِ ایمانی کا کرشمہ تھا کہ جب ایک مرحلے پر مسلم لیگ اور قائدِ اعظم محمد علی جناح تک نے کانگریس کے پیہم اصرار پر اپنی بعض شرائط منوا کر مخلوط طرزِ انتخاب کو قبول کر لینے کی حامی بھر لی تو اقبال میدان میں اُتر آئے اور انہوں نے اس سمجھوتے کی شدید مخالفت کی[2] ۔ یہ سمجھوتہ حسبِ سابق کانگریس کے تلوّنِ مزاج سے پروان نہ چڑھا مگر یہ واحد موقع تھا کہ اقبال نے قائدِ اعظم کی مخالفت کی ۔ اس لیے کہ ان کی زندگی بھر کی اعلیٰ سوچ کا سرمایہ خطرے میں تھا ۔ اقبال دو قومی نظریے یعنی اسلامی قومیت کے غیر متزلزل نقیب و داعی تھے ۔

اس سلسلے میں آخری یادگار معرکہ ان کا وہ مضمون تھا جو مولانا حسین احمد مدنی کے جواب میں ان کی وفات سے فقط چند ماہ پہلے روزنامہ " احسان " لاہور میں چھپا تھا جس میں یہ مشہورِ زمانہ قطعہ شامل تھا :

عجم ہنوز نداند رموزِ دیں ورنہ
ز دیوبند حسین احمدؒ ایں چہ بوالعجبی است

سرود بر سرِ منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقامِ محمدِ عربی است

بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبی است

میں اس حصۂ مضمون کو طول دینا نہیں چاہتا۔ مختصراً یہ کہوں گا کہ ہندوستان میں بیسویں صدی کے اوائل میں جب اسلامی قومیت کا تصور و شعور دھندلا سا گیا تھا، بڑے بڑے علماء تذبذب و تشکک کا شکار ہو رہے تھے اور مسلمانوں کا جدید طبقہ مغربی تصورِ قومیت کے طوفان میں بہ چلا تھا اور بہت سے حریت پسند مسلمانوں کے قدم اس راہ میں ڈگمگا گئے تھے، اُس سمے اقبال نے اپنے ساحرانہ کلام اور اپنے محکم دلائل اور جدید طرزِ استدلال سے اس شعور کی آگ دلوں میں بھڑکائی کہ اسلام بحیثیت ایک ثقافت کے جدید مغربی تصورِ وطنیت سے ہرگز مطابقت نہیں رکھتا۔ مسلمان دین کی بنا پر ایک قوم ہیں اور اسلامی نظریۂ قوم جس کی بنیاد زمین کے کسی ٹکڑے کے بجائے ایک آفاقی و روحانی تصور پر ہے۔ کہیں زیادہ انسان دوست اور زندگی نواز ہے اور اگر اسلامی تصورِ قوم نظروں سے اوجھل ہو گیا تو یہ صرف مسلمانوں کی نہیں، پوری نوعِ انسانی کی بدبختی ہوگی۔ یہ تصور جب پختہ و محکم و مقبول ہوا تو اس کے زور پر ہم نے پاکستان کی جنگ جیتی۔ کیا یہ نظریۂ قوم ایک اجتہاد نہ تھا اور کیا یہ ایک نہایت وقیع اجتہاد نہیں؟

(۲)

سرسید کو مغربی تہذیب میں اچھائیاں ہی اچھائیاں نظر آئیں۔ ان کے علوم و فنون، ان کی جمہوری طرزِ سیاست، ان کے رہن سہن اور میل ملاپ کی شائستگی، ان کی حب الوطنی، ان کا ڈسپلن حتیٰ کہ ان کی انصاف پسندی اور رعایا پروری۔ اقبال نے اس اہم، پیچیدہ اور گمبھیر مسئلے کو کہیں زیادہ گہرائی میں اُتر کر دیکھا اور ایک ایسا منفرد مگر ہمہ گیر زاویۂ نگاہ پیدا کیا جس کی بدولت مسلمانوں کی نئی نسلوں کے لیے نہ صرف تفہیمِ مغرب بلکہ فہمِ عصرِ حاضر آسان اور سیدھا ہو گیا۔ میرے نزدیک اقبال کا یہ ایک اجتہادی کارنامہ ہے۔ اُس نے مغرب کے سامراج اور سرمایہ داری کی شدید مخالفت کی۔ اُس کی مادہ پرستی کی مذمت میں کوئی کسر اُٹھا نہ رکھی۔ اُس کی وطنیت اور نسل پرستی پر ضربِ کاری لگائی۔ جنسی اخلاق میں اس کی بے راہ روی پر شدید نکتہ چینی کی مگر اہلِ یورپ کے جذبۂ تحقیق و تلاش اور ایجاد و تخلیق، ان کی بے پایاں علم دوستی، اجتماعی تنظیم میں ان کی لگن، انضباط پسندی اور ایثار اور ان کے عمومی شخصی کردار اور فلسفہ، سائنس اور ادبیات میں ان کی مہم جوئی کی تعریف بھی کی ہے اور یہاں تک کہہ دیا ہے کہ بعض اعتبار سے مغربی تہذیب اسلامی تہذیب کی ایک ترقی یافتہ صورت ہے۔

اشعار میں اقبال نے مغربی تہذیب پر شدید حملے کیے ہیں حتیٰ کہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم جیسا توازن پسند نقاد یہ کہہ اُٹھا کہ اقبال مغرب پر جا و بے جا تنقید کرتے ہیں مگر حقیقت میں یہ صورت نہیں۔ بلاشبہ مغربی استعمار کا طلسم توڑنے کی خاطر اور عوام میں پائے جانے والے احساسِ کمتری کو دور کرنے کے لیے اقبال نے اپنے شعر کو مغرب کے خلاف نہایت موثر ہتھیار کے طور پر استعمال کیا ہے جو بالکل جائز اور درست تھا مگر اپنی نثری تحریروں میں جہاں فلسفیانہ استدلال اور منطقی تجزیوں کی زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ اقبال نے مغربی تہذیب کے مثبت پہلوؤں کی دل کھول کر داد دی ہے۔ اس ضمن میں 'اسرارِ خودی' کا دیباچہ، 'پیامِ مشرق' کا دیباچہ، انگریزی خطبات کے بعض حصے، 'شذراتِ فکرِ اقبال' کے مندرجات اور وہ خطوط جو اُنھوں نے نکلسن جیسے انگریز نقادوں کے نام لکھے اور

وہ مضمون جو میکٹیگرٹ جیسے فلسفیوں پر تحریر کیے دیکھنے کے لائق ہیں۔ میں یہاں چند چھوٹے چھوٹے اقتباسات درج کرتا ہوں۔ 'اسرارِ خودی' کے دیباچہ میں مغرب کی یوں داد دی ہے۔

"مغربی اقوام اپنی قوتِ عمل کی وجہ سے تمام اقوامِ عالم میں ممتاز ہیں اور اس وجہ سے اسرارِ زندگی کو سمجھنے کے لیے ان کے ادبیات اور تخیلات اہلِ مشرق کے واسطے بہترین رہنما ہیں۔"

شذراتِ فکرِ اقبال (Stray Thoughts) کی یہ سطریں ملاحظہ ہوں:

"میں اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے ہیگل، گوئٹے، مرزا غالب، عبدالقادر بیدل اور ورڈز ورتھ سے بہت کچھ استفادہ کیا ہے۔ ہیگل اور گوئٹے نے اشیاء کی باطنی حقیقت تک پہنچنے میں میری رہنمائی کی۔ بیدل اور غالب نے مجھے یہ سکھایا کہ مغربی شاعری کی اقدار اپنے اندر سمو لینے کے باوجود اپنے جذبے اور اظہار میں مشرقیت کی رُوح کیسے زندہ رکھوں اور ورڈز ورتھ نے طالب علم کے زمانے میں مجھے دہریت سے بچا لیا۔"[۴]

اپنے انگریزی خطبات میں فرمایا:

"The most remarkable phenomenon of modern history, however, is the enormous rapidity with which the world of Islam is spiritually moving towards the West. There is nothing wrong in this movement, for European culture, on its intellectual side, is only a further development of some of the most important phases of the culture of Islam. Our only fear is that the dazzling exterior of European culture may arrest our move

ment and we may fail to reach the true inwardness of that culture."5

پیامِ مشرق کے دیباچے میں پہلی عالمی جنگ کے تباہ کن اثرات کا ذکر کرتے ہوئے یورپ کے مقابلے میں امریکہ کے زیادہ نمایاں مستقبل کی طرف اشارہ کر کے لکھتے ہیں "اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ یہ ملک قدیم روایات کی زنجیروں سے آزاد ہے اور اس کا اجتماعی وجدان نئے اثرات و افکار کو آسانی سے قبول کر سکتا ہے۔" اور اپنی بات کو ان الفاظ پر ختم کرتے ہیں:

"اس وقت دنیا میں اور بالخصوص ممالکِ مشرق میں ہر ایسی کوشش جس کا مقصد افراد و قوم کی نگاہ کو جغرافیائی حدود سے بالاتر کر کے ان میں ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تجدید و تولید ہو، قابلِ احترام ہے۔"[۶]

ان تحریروں کے آئینے میں ایک بالغ نظر مسلمان ایک جدید بین الاقوامی انسان کی صورت میں سامنے آتا ہے جس کا ذہن ایک طرف اسلام کے بنیادی حقائق سے وابستہ ہے تو دوسری طرف ایک نئے انسانی ضمیر کی تخلیق میں مصروف دکھائی دیتا ہے۔ کیا یہ اجتہادِ مطلق کی جلوہ گری نہیں؟

(۳)

عہدِ حاضر کا تیسرا بڑا مسئلہ جس کے بارے میں ہر قوم اور جماعت اور ہر فرد کو کچھ نہ کچھ فیصلہ کرنا ہے، اُسے عرفِ عام میں کمیونزم کہتے ہیں۔ آپ چاہیں تو اسے سوشلزم کہہ لیجیے جو کمیونزم سے مختلف ہے مگر اسی قبیل سے ہے۔ آپ اُسے سوویٹ رُوس یا عوامی چین بھی کہہ سکتے ہیں حالانکہ روس اور چین میں بے شمار اصولی باتوں پر اتفاق کے باوجود شدید اختلافات بھی ہیں۔ مختصر یہ کہ تہذیبِ مغرب کی کوکھ سے نکلنے والی کمیونسٹ تہذیب اس کی پسلی سے تو برآمد ہوئی ہے مگر اس کی دشمن نمبر ایک ہے۔ اس وقت دنیا دو نظریوں، دو سُوپر طاقتوں، دو بڑے بلاکوں اور دو متصادم

متحارب ثقافتوں کی سرد جنگ کی لپیٹ میں ہے جو کسی لمحے گرم جنگ میں بدل سکتی ہے اور آج نوعِ انسانی کا سب سے بڑا مسئلہ اس سرد جنگ کو گرم جنگ میں تبدیل ہونے سے روکنا ہے بلکہ اس کے امکانات کو معدوم کرنا اور خود سرد جنگ کے آثار و اثرات کو مٹانا ہے۔ اس جنگ میں ایک فریق تو مغرب اور مغرب کا سرمایہ وارانہ سامراج ہے جس کے بارے میں اقبال کے اجتہادِ نظر کو ابھی ہم نے دیکھا ہے اور دوسرا فریق کمیونزم، روس، کارل مارکس، لینن اور سوشلزم ہے۔ اقبال نے اس دقیق میدان میں بھی ہماری رہنمائی بڑی دقتِ نظر اور بڑی حوصلہ مندی سے کی ہے اور یہاں بھی نئی راہ تراشی ہے جو کروڑوں روایتی مسلمان اذہان سے قطعی مختلف اور الگ ہے۔ اور ہمیں یہ نہ بھولنا چاہیے کہ پیچیدہ انسانی معاملات میں بصیرتِ ایمانی اور کامل آزادی کے ساتھ نئی راہ تراشنے ہی کو اجتہاد کہتے ہیں۔

پیشتر اس کے کہ ہم یہ دیکھیں کہ اقبال نے کارل مارکس، روس یا کمیونزم کے بارے کیا کچھ اور کیسا کچھ کہا ہے یہ جاننا ضروری ہے کہ اقبال اوائلِ عمر سے اقتصادیات کے ایک سنجیدہ طالب علم تھے اور ان کے کسی شعری مجموعے سے بہت پہلے (۱۹۰۳ میں) معاشیات پر ان کی ایک کتاب "علم الاقتصاد" شائع ہوئی تھی جو اس موضوع پر اُردو میں اوّلین تصنیف ہے۔ گویا معاشیات سے ان کی دلچسپی مجاز و جوش کی طرح محض انقلابی شاعری کی خاطر نہ تھی، وہ اس کا باقاعدہ علم رکھتے تھے اور یہ علم انقلابِ روس سے برسوں پہلے کی بات ہے۔ اسی لیے جب انھوں نے ۱۹۱۷ء کے روس کے انقلاب کا استقبال اپنی نظم خضرِ راہ میں کیا تو اس میں جوشِ بیان کے علاوہ خلوص کی گرمی اور نظر کی گہرائی ہر پڑھنے والے کو متاثر کرتی ہے۔

آفتابِ تازہ پیدا بطنِ گیتی سے ہوا
آسماں ڈوبے ہوئے تاروں کا ماتم کب تلک

توڑ ڈالیں فطرتِ انساں نے زنجیریں تمام
دُوریٔ جنّت سے روتی چشمِ آدم کب تلک

اور پھر مزدور کو مخاطب کر کے فرمایا:

اُٹھ کہ اب بزمِ جہاں کا اور ہی انداز ہے
مشرق و مغرب میں تیرے دَور کا آغاز ہے

اس زمانے میں اقبال نے موسیو لینن (صدرِ جمہوریہ اشتراکیہ رُوسیہ) کے خیالات پر ایک نظم لکھی (پیامِ مشرق مطبوعہ ۱۹۲۲ء صفحہ: ۲۴۹) جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دَور ختم ہوا جب انسان چکّی کے پاٹوں میں دانے کی طرح پِستا تھا اور فریبِ قیصر و زار اور دامِ کلیسا میں گرفتار تھا۔ اب تو بھوکے غلام نے تنگ آکر آقا کی قمیض پھاڑ ڈالی ہے جو ہم غریبوں کے لہو سے رنگین تھی اور عوام کے جوشِ غضب نے پیشواؤں کے عمامے اور بادشاہوں کی قبائیں جلا کر راکھ کر دی ہیں۔

'خضرِ راہ' اور 'پیامِ مشرق' کی اشاعت کے بعد علّامہ اقبال کم و بیش پندرہ سولہ برس اور جئے۔ سوال یہ ہے کہ ان پندرہ سولہ برس میں رُوس اور مزدوروں کی عالمی تحریک نے ایک طرف اور خود علّامہ اقبال کے فکر و وجدان نے دوسری طرف کیا کیا رنگ اختیار کیے اور ابتدا میں اقبال کا روس اور مزدور تحریک کی طرف جو پُرجوش رویّہ تھا، کیا وہ قائم رہا یا اس میں کوئی تبدیلی رونما ہوئی؟ تحقیق کی اس راہ میں چار پانچ بڑے بڑے سنگِ میل آتے ہیں:

اوّل، 'جاوید نامہ' (۱۹۳۲ء) جس میں افغانیؒ کی زبان سے اقبال نے ملّتِ روسیہ سے خطاب کیا ہے۔

دوم، علّامہ اقبال کا وہ بیان جو جون ۱۹۲۳ء کے 'زمیندار' میں شائع ہوا تھا، اور اب "گفتارِ اقبال" کے باعث عام نظروں میں آیا ہے۔

سوم، لینن اور کارل مارکس وغیرہ کے بارے میں علامہ کا وقتاً فوقتاً اظہارِ خیال۔

چہارم، علامہ کی مشہور اور نہایت خیال افروز نظم "ابلیس کی مجلسِ شوریٰ" جو ان کے آخری زمانہ میں لکھی گئی اور ان کی وفات کے بعد شائع ہونے والے مجموعہ کلام "ارمغانِ حجاز" میں شامل ہے۔

پنجم، قائدِ اعظم کے نام علامہ کے خطوط جو ان کی زندگی کے آخری سال ڈیڑھ سال کی یادگار ہیں اور جن میں بیان کردہ خیالات کو ہر لحاظ سے علامہ کے پختہ ترین اور حتمی خیالات قرار دیے جانا چاہیے۔

مجھے ڈر ہے کہ اگر اس سارے مواد کا یہاں فرداً فرداً جائزہ لیا گیا تو مضمون کا یہ حصّہ بہت طویل ہو جائے گا لہٰذا میں چند اقتباسات پر اکتفا کرکے کلّی نتائج آپ کے سامنے پیش کرنے کی اجازت چاہوں گا مگر پہلے چند سطریں کارل مارکس کے متعلق سُن لیجیے۔

کمیونزم کے بانی کارل مارکس کو اقبال کا جگہ جگہ خراجِ تحسین غیر مشروط نہیں۔ ان سخن گسترانہ آراء سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال مارکس کی عظمت کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور اس کے پیش کردہ نسخہ ہائے نجات سے کامل اتفاق بھی نہیں رکھتے۔ مارکس کے متعلق اقبال کے مصرعے اور اشعار اب ضرب المثل بن چکے ہیں۔ جو یہ ہیں:

قلبِ او مومن دماغش کافر است

او کلیمِ بے تجلّی او مسیحِ بے صلیب
نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

اقبال نے مارکس کو 'پیغمبرِ حق ناشناس' اور 'پیغمبرِ بے جبریل' بھی کہا ہے۔ ایک جگہ اس کی نگاہ کو 'پُرسوز' اور اس کے افکار کو مشرق و مغرب کی قوموں کے لیے

'روزِ حساب' قرار دیا ہے۔

ان مصرعوں اور نقد پاروں کو غور سے دیکھیے تو یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ ایک گونہ اختلافِ نظر کے باوصف ہر جگہ اعترافِ عظمت مقدم ہے اور اختلاف مؤخر!! اور یہ بات اپنی جگہ کچھ کم اہمیت کی حامل نہیں کہ اقبال نے مارکس کے بارے میں جب جب سوچا، ان کے ذہن میں پیغمبر کا خیال در آیا۔ مارکس بے شک بے تجلّی اور بے صلیب ہے مگر کلیم و مسیح کے قبیل سے ہے۔ وہ حق ناشناس اور بے جبریل سہی مگر ہے پیغمبر سا!! اعتراف اور اختلاف کا یہ امتزاج جو اقبال کے خلّاق ذہن نے مارکس کے لیے تیار کیا، ہمدردی اور استحسان کے بے شمار پہلو لیے ہوئے ہے۔

افغانی نے ملّتِ روسیہ کی تین پہلو سے داد دی ہے۔ اُس نے ملوکیت کا بُت توڑا۔ سرمایہ داری کو پاش پاش کیا اور قوم پرستی کی جڑ کاٹ دی۔ کبھی اسلام کا بھی یہی مقصود تھا۔ تاہم روس نے مادہ پرستی کی روایت برقرار رکھی اور اپنے تمدن کے لیے کوئی مثبت بنیاد مہیا کرنے کے بجائے نفی اور 'لا' پر قرار کیا جو افغانی کے نزدیک حیاتِ انسانی کے لیے ناکافی اساس ہے۔

قائدِ اعظم کے نام اقبال کے خطوط میں ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کا خط ایک خاصے کی چیز ہے۔ اس میں سوشلزم کو ہندوستان کے پیش منظر میں زیرِ بحث لایا گیا ہے۔ اقبال کا اندازہ ہے کہ اگر ہندو سماج سوشلزم کو قبول کرتا ہے تو وہ ہندو سماج نہیں رہتا اور اگر مسلمان سوشلزم کی ایک ایسی شکل کو اختیار کرتے ہیں جو شریعتِ اسلامی کی موافقت میں ہو تو یہ گویا اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہوگا۔ لہٰذا اگر غریبی کے مسئلے کا آخری حل سوشلزم ہی ہے تو پھر مسلمانوں کے لیے اپنے مسئلے حل کرنا ہندوؤں کے مقابلے میں کہیں آسان ہوگا۔ اقبال کے الہامی الفاظ (جن کے سچا ثابت ہونے کو پاکستان کے حکمرانوں نے روک رکھا ہے) یہ ہیں:

It is clear to my mind that if Hinduism accepts social democracy it must necessarily

cease to be Hinduism. For Islam the acceptance of social democracy in some suitable form and consistent with the legal principles of Islam is not a revolution but a return to the original purity of Islam. The modern problems therefore are far more easy to solve for the Muslims than for the Hindus.8

اتنی سی وضاحت کے بعد میں یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گا کہ اسلامی دُنیا کے وسیع مذہبی طبقوں کے برعکس اقبال کا رویہ کمیونزم کی جانب دشمنی اور عناد کا نہیں، دوستی اور اختلاف کا ہے۔ خُدا واسطے کی مخالفت اور مخاصمت کی بجائے تحسین و تنقید کا ہے۔ اور جہاں تک سوشلزم کا تعلق ہے، اس کی جمہوری شکل یعنی سوشل ڈیموکریسی[۹] اور اسلام میں اقبال اس قدر آہنگ پاتے ہیں کہ (شریعت کی تائید کے ساتھ) اسے اختیار کر لینا ان کے نزدیک اسلام کی اصل پاکیزگی کی جانب لوٹ جانا ہے۔ یہ منفرد طرزِ فکر جو مجتہدانہ ژرف نگاہی کا ہی کرشمہ اور کارنامہ ہو سکتا تھا۔ اس عہد کے اسلامی افکار کے سرمایہ میں ایک عظیم اجتہاد اور ایک گراں بہا اضافہ کی حیثیت رکھتا ہے۔

(۴)

۱۹۱۰ء میں لکھی گئی نظم "گورستانِ شاہی" کا ایک شعر ہے۔

ہو چکا گو قوم کی شانِ جلالی کا ظہور
ہے مگر باقی ابھی شانِ جمالی کا ظہور

یہ خیال آگے چل کر ایک نظریے کی صورت اختیار کر گیا کہ اسلام کا معاشرتی اور ثقافتی پہلو جو عدل و احسان اور اخوّت و مساوات کا پیغام ہے اور جو رنگ و نسل اور

اور زبان و مقام سے بالاتر ہو کر خالص انسانی سطح پر سوسائٹی کی بنیاد ڈالتا ہے اور نوعِ بشر کے لیے رحمت ہی رحمت ہے، اسلامی تاریخ کے ابتدائی دَور کی فوجی کارروائیوں اور مہم جوئیوں میں بڑی حد تک دب کر رہ گیا اور بعد میں ملوکیت کے باعث اسلامی تعلیم کا یہ حصہ پھر کبھی رُو بہ کار نہ آیا۔ مسلم تاریخ کے تجزیے میں یہ سچا مگر نادر خیال جو اقبال کی اجتہادی نگاہ سے پیدا ہوا بعد کے سالوں میں اقبال کو بار بار احساس دلاتا رہا کہ گزری ہوئی صدیوں کے بعض دَور جہاں نہایت اہم ہیں اور ان کی یاد دلوں کو گرماتی اور ایمان کو تازہ کرتی ہے وہاں آنے والے زمانوں میں اگر اسلام کی سماجی اور ثقافتی تعلیم کا عملی مظاہرہ ہو تو نہ صرف دنیا والے اسلام کی اصل خوب صُورتی کو پا سکیں گے بلکہ گزرے زمانوں میں اسلام کے ساتھ جو ظلم اور فریب ہوا ہے، اس کی تلافی ہو سکے گی۔ اس خیال نے جو کبھی کسک بنا اور کبھی آرزو۔ اقبال کو نظم و نثر میں اظہار کے مختلف مواقع فراہم کیے۔ الٰہ آباد (۱۹۳۰ء) کے مشہور خطبۂ صدارت میں ایک جگہ فرمایا:

"میں صرف ہندوستان اور اسلام کی فلاح و بہبود کے خیال سے ایک منظم اسلامی ریاست کے قیام کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس سے ہندوستان کے اندر توازنِ قوت کی بدولت امن و امان قائم ہو جائے گا اور اسلام کو اس اَمر کا موقع ملے گا کہ وہ اُن اثرات سے آزاد ہو کر جو عربی شہنشاہیت کی وجہ سے اب تک اسی پر قائم ہیں، اُس جمود کو توڑ ڈالے جو اس کی تہذیب و تمدّن، شریعت اور تعلیم پر صدیوں سے طاری ہیں۔ اس سے ان کے اصل معانی کی تجدید ہو سکے گی اور وہ زمانۂ حال کی رُوح سے بھی قریب ہوں گے..."[۱۰]

اس خطبے کے ڈیڑھ سال بعد اقبال نے آل انڈیا مسلم کانفرنس کے سالانہ جلسے کی صدارت کی۔ اس میں اظہارِ خیال کرتے ہوئے کہا:

"جس مذہب کی آپ نمائندگی کرتے ہیں، وہ فرد کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے تاکہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور انسان کی خدمت میں دے ڈالے، اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں۔ وہ اب بھی ایک ایسی نئی دنیا پیدا کر سکتا ہے جہاں انسان کا معاشرتی

درجہ اس کی ذات، رنگ اس کے کمائے ہوئے منافع کی تعداد سے نہیں بلکہ اُس زندگی سے معین کیا جاتا ہو جسے وہ بسر کرتا ہے۔ جہاں غرباء مال داروں پر ٹیکس عائد کرتے ہوں۔ جہاں انسانی سوسائٹی معدوں کی مساوات پر نہیں، روحوں کی مساوات پر قائم ہوتی ہو۔ جہاں ایک اچھوت بادشاہ کی بیٹی کے ساتھ شادی کر سکتا ہو، جہاں نجی ملکیت ایک امانت ہو اور جہاں سرمایہ جمع کرنے کی اس طرح سے اجازت نہ دی جاتی ہو کہ وہ اصلی دولت پیدا کرنے والے پر غلبہ حاصل کرلے۔"

اور ساتھ ہی فرمایا:

"مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیّل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ رُوحانی طور پر ہم ایسے خیالات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنھیں ہم نے صدیوں کے دوران اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں بُن لیا ہے۔"

اقبال اپنے لہجے میں ہمیشہ محتاط رہے ہیں اور قوم کے مختلف طبقوں اور گروہوں کے جذبات کا انھوں نے سدا خیال رکھا ہے اور بے جا جوشیلا اندازِ بیان ان کا شیوہ نہیں۔ اوپر درج کی ہوئی سطریں ان کے دو اہم سیاسی خطبوں سے ہیں جن سے صاف صاف پتا چلتا ہے کہ اسلام سے ان کی کیا مُراد ہے اور کیا مراد نہیں ہے۔ فرد کی آزادی عدل و انصاف اور اخوت و مساوات پر مبنی ہے۔ معاشرہ جس میں فرد کی خودی کامل نشوونما پا سکے اور اپنے کمال کو پہنچے، یہ وہ اخلاقی اور سماجی قدریں ہیں جو اسلام کی سماجی اور ثقافتی تعلیم (شانِ جمالی) کی مظہر ہیں۔ ہمارے عہد میں اقبال نے ان پر خصوصی زور دیا ہے اور ایسے لب و لہجے اور رنگ و آہنگ کے ساتھ زور دیا ہے کہ اس میں ایک اجتہادی شان نمایاں ہے۔

(۵)

اب میں اُس نکتے کی طرف آتا ہوں جو آخری ہے مگر اہمیت میں کسی سے کم نہیں۔

اگرچہ اقبال نے بعض مقامات پر جمہوری طرزِ سیاست کو تنقید کا ہدف بھی بنایا ہے اور یہ اس لیے کہ جمہوریت بھی اپنے کچھ نقائص رکھتی ہے تاہم وہ جمہوریت کے قائل ہیں اور اپنے ایک انگریزی مضمون Democracy and Islam. میں لکھتے ہیں کہ یہ طرزِ سیاست اپنی بعض کمزوریوں کے باوجود بہترین نظام ہے جو انسانوں نے اب تک وضع کیا ہے اور انھوں نے ایک جگہ نہیں متعدد مقامات پر جمہوری اصولوں اور جمہوری اداروں پر زور دیا ہے اور انگریزی خطبات میں تو یہاں تک اُن کی نگہداری کی ہے کہ کسی مسلمان ملک کی پارلیمنٹ کے اوپر علماء کے کسی بورڈ یا نظریاتی کونسل کے خیال کو مسترد کر دیا ہے اور اسے جمہوری رُوح کے منافی قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ علماء بھی باقاعدہ عام انتخابات میں حصّہ لے کر عوامی تائید کے ساتھ پارلیمنٹ یا مجلس میں بیٹھیں اور فقط اس حیثیت سے اپنی ذمّہ داریاں ادا کریں۔ کسی مذہبی بورڈ یا نظریاتی کونسل کو پارلیمنٹ کی نگرانی یا رہنمائی کا کام سونپنا، اس لیے بھی غیر ضروری، بے جواز بلکہ خطرناک ہے کہ اسلام میں چرچ یا مذہبی پیشوائیت کا تو کوئی تصور ہی نہیں اور ایسے انتظامات سے مسلمان ریاست میں مذہبی پیشوائیت استحکام پا کر مسلمانوں کی آزاد سیاسی رُوح کو کچلنے کا باعث بن سکتی ہے!! یہ موقف ان کا ۱۹۲۸ء کے لگ بھگ تھا جب انگریزی خطبات تیار ہوئے تھے لیکن وفات کے کم و بیش ایک برس پہلے ان کا جو سیاسی موقف قائدِ اعظم کے نام ان کے خطوط میں ظاہر ہوا ہے، وہ صاف طور پر بتاتا ہے کہ عمر کے آخری سالوں میں وہ جمہوریت کی ترقی یافتہ صورت سوشل ڈیموکریسی کو اپنے تصورات کے زیادہ قریب پاتے تھے اور ان کی سیاسی سوچ ایک اور منزل طے کر چکی تھی۔

اس سفر کی داستان بڑی سبق آموز ہے۔ ۲۸ مئی ۱۹۳۷ء کو قائدِ اعظم کو لکھتے ہیں مسلم لیگ نے ابھی تک عام مسلمانوں کے لیے کچھ نہیں کیا اور جو جماعت عوام کی خوشحالی کا کوئی پروگرام اپنے سامنے نہیں رکھتی، عوام اس کا کبھی ساتھ نہیں دیتے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بڑی بڑی آسامیاں تو اعلیٰ طبقے کے فرزندوں کو مل جاتی ہیں اور چھوٹی نوکریاں پر

وزیروں کے دوستوں اور رشتہ داروں کا قبضہ ہو جاتا ہے۔ دوسرے معاملات میں بھی ہماری سیاسی جماعتوں نے عام مسلمانوں کی حالتِ زار کو بدلنے کی کوشش نہیں کی ہے۔ روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید ہوتا جا رہا ہے۔ مسلمانوں کو پتا ہے کہ اس کی غریبی ہندو ساہوکار کی بدولت ہے اور اسے یہ بھی پتا چل کر رہے گا کہ انگریزی راج کا بھی اس میں برابر کا حصہ ہے۔ جواہر لعل نہرو لاکھ کوشش کرے، مسلمان اس کی بے دین سوشلزم پر لبیک نہیں کہیں گے تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کی غریبی کا علاج کیسے ممکن ہے؟ خوش قسمتی سے اسلامی قانون کے اجرا اور جدید خیالات کی روشنی میں اس کی مزید ترقی سے یہ مسئلہ حل ہو سکتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اسلامی قانون کے گہرے اور طویل مطالعہ کے بعد میں اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ اگر مناسب طور پر سمجھ کر اسے سوجھ بوجھ سے نافذ کیا جائے تو کم از کم ہر شہری کے جینے کا حق محفوظ کیا جا سکتا ہے لیکن قانونِ اسلامی کا نفاذ اور ترقی enforcement and development. ناممکن ہے جب تک کہ ہمارے پاس ایک یا زیادہ آزاد مسلم ریاستیں نہ ہوں۔ کئی برسوں سے میرا پختہ یقین ہے کہ مسلمانوں کی روٹی اور پُرامن ہندوستان کے مسئلے کا یہ واحد حل ہے۔ اس کے سوا تو خانہ جنگی ہے جو ہندو مسلم فسادات کی صورت پہلے ہی شروع ہو چکی ہے!!

مجھے اندیشہ ہے کہ ملک کے بعض حصوں مثلاً شمال مغربی ہند میں فلسطین کو نہ دُہرایا جائے۔ مزید برآں جواہر لعل کا سوشلزم بھی تو ہندوؤں میں خون خرابہ لے کر آئے گا۔ سوشل ڈیموکریسی اور برہمنیت کا معاملہ بدھ ازم اور برہمنیت سے مختلف نہیں۔ کیا سوشلزم کا حشر بھی وہی ہوگا جو ہندوستان میں بدھ ازم کا ہو چکا، پر اس کے بارے میں کوئی رائے نہیں دے سکتا لیکن اتنی بات واضح ہے کہ اگر ہندوازم سوشلزم کو قبول کرتا ہے تو وہ ہندوازم نہیں رہتا مگر اسلام کے لیے سوشل ڈیموکریسی کی کسی موزوں شکل کو قبول کر لینا جو اسلام کے قانونی اصولوں کے مطابق ہو، کوئی انقلاب نہیں بلکہ اسلام کی اصل پاکیزگی کی طرف لوٹ جانے کے مترادف ہوگا۔ اس لحاظ سے جدید مسائل کا حل مسلمانوں کو ہندوؤں کے مقابلے میں زیادہ آسانی سے مل سکتا ہے لیکن بات پھر وہی آجاتی ہے کہ مسلمانوں کو اپنے

مسائل کے حل کے قابل بنانے کے لیے ضروری ہے کہ ہمارے پاس ایک یا زیادہ آزاد مسلم ریاستیں ہوں۔

اقبال کے ان الفاظ پر غور فرمائیے۔ آزاد مسلم ریاست کا مطالبہ کیوں ہے؟ اس لیے کہ مسلمان اپنے مسائل بالخصوص اپنے افلاس کا حل اس کے بغیر نہیں کر سکتے۔ اقبال کے نزدیک کم از کم جینے کی حد تک یہ مسئلہ (آزاد مسلم ریاست میں) اسلامی قانون کے اجراء سے حل ہو سکتا ہے، بشرطیکہ اسے مناسب طریقے پر (property) سمجھا جائے اور "جدید خیالات کی روشنی میں" اس کو ترقی دی جائے۔ میں دُہراتا ہوں، کہ اقبال نے 'حقِ حیات' (right of subsistence) کو محفوظ کرنے کے لیے اسلامی قانون کے موثر اجراء کے لیے دو شرائط عائد کی ہیں۔ (۱) اسے مناسب طور سے یعنی عقلمندی اور سوجھ بوجھ سے سمجھا جائے اور (۲) جدید خیالات کی روشنی میں اس کو مزید ترقی (its further development in the light of modernism) دی جائے۔

اب ایک تو اقبال نے ان دو شرائط کے ساتھ اسلامی قانون کے اجراء کی بات کی ہے تاکہ نتیجہ تسلی بخش برآمد ہو اور دوسرے یہ کہا ہے کہ اگر افلاس کا مسئلہ آج کے زمانے میں سوشلزم ہی سے حل ہونا ہے تو اسلام کو اس سے کوئی خطرہ نہیں بلکہ سوشل ڈیموکریسی کی کوئی موزوں شکل جو اسلامی قانون کی مطابقت میں ہو دراصل اسلام کی ابتدائی پاکیزگی کی طرف لوٹ جانا ہے۔ اس کے یہ معنے ہوئے کہ اسلام اور سوشل ڈیموکریسی میں خاصی ہم آہنگی پائی جاتی ہے اور غور و فکر اور تحقیق کے بعد سوشل ڈیموکریسی کی ایسی صورت وضع کی جا سکتی ہے جسے اسلامی قانون کی تائید حاصل ہو۔

مجھے کہنے دیجیے کہ اقبال کے یہ الفاظ اور ان کی یہ دریافت اور ادراک کہ اسلام اور سوشل ڈیموکریسی ایک دوسرے کی تائید کرتے ہیں اور ایک دوسرے کے حلیف ہیں اور آج مسلمانوں کے سب سے بڑے مسئلے کا حل اسلام اور سوشل ڈیموکریسی کے تعاون

سے تلاش کرسکتے ہیں۔ اس عہد کا غالباً سب سے عظیم الشان اور سب سے زیادہ حالاتِ حاضرہ و آمدہ پر اثر انداز ہونے والا اجتہاد ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مولانا ظفر علی خان، ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر، صفحہ ۵

۲۔ ڈاکٹر عبد الحمید، اقبال بحیثیت مفکرِ پاکستان، لاہور ۱۹۵۸، صفحہ ۱۲۲۔

۳۔ ارمغانِ حجاز، کلیات اُردو، لاہور ۱۹۸۱، صفحہ ۶۹۱

۴۔ ڈاکٹر جاوید اقبال Stray Thoughts اُردو ترجمہ افتخار احمد صدیقی، شذراتِ فکرِ اقبال لاہور، ۱۹۸۰، صفحہ ۱۰۵۔

5. Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore, 1960, p. 7.

۶۔ اقبال، دیباچہ پیام مشرق، کلیاتِ فارسی، لاہور ۱۹۸۴، صفحہ ۷

۷۔ لاسلاطین، لاکلیسا، لاالٰہ۔

8. *Letters of Iqbal to Jinnah*, 28th May, 1937, (Lahore, 1974) p. 19.

۹۔ سوشل ڈیموکریسی سیاست کا وہ نظریہ ہے جو سرمایہ دارانہ طرزِ معیشت کو سوشلسٹ طرزِ معیشت میں بدلنا چاہتا ہے مگر تدریج کے ساتھ پُرامن طور پر اور جمہوری طریقوں سے۔ انگریزی کا مشہور لغت نگار ویبسٹر سوشل ڈیموکریسی کے مفہوم میں لکھتا ہے کہ یہ سوشل ڈیموکریٹس کے اصولوں اور حکمتِ عملیوں کو کہتے ہیں اور ساتھ ہی سوشل ڈیموکریٹ کا مطلب ان لفظوں میں بیان کرتا ہے:

"سوشل ڈیموکریٹ وہ ہے جو اس بات میں یقین رکھتا ہو اور اس کا پرچار کرتا ہے کہ سرمایہ داری کو بتدریج اور پُرامن اور جمہوری طریقوں سے سوشلزم میں بدل جانا چاہیئے۔"

(ویبسٹر ڈکشنری، صفحہ ۲۱۶۲)

10. L. A. Shervani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore 1977, p. 11.

11. *Ibid.*, p. 39.

پروفیسر کرار حسین

عصری تقاضے اور خطباتِ اقبالؒ

اس سیمینار کا موضوع علّامہ اقبال کے مشہور خطباتِ رکھا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات کا محرک مغربی تہذیب اور فکر کا وہ چیلنج ہے جو ہماری تہذیب میں ایک بین موثر کی حیثیت رکھتا ہے۔

تہذیبی اور فکری اعتبار سے مسلم تاریخ کو چند ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے جیسا کہ ڈاکٹر حسین جعفری نے اپنے افتتاحی خطبہ میں فکرِ اسلامی کے ارتقائی ادوار کا بہت تفصیل سے ذکر کیا تھا لیکن میں ذرا مختلف انداز سے تین ادوار کی طرف اختصار سے اشارہ کروں گا۔

پہلا دور تو خود حضورؐ کا زمانہ تھا جب تمام فکر، عمل، تجربہ اور عقیدہ ایک غیر منقسم اکائی کی حیثیت رکھتا تھا۔ پھر دوسرا دور آتا ہے، یہ وہ دور ہے جب مسلمانوں کی حکومت کا دائرہ پھیلنا شروع ہوا اور مسلمان جزیرۃ العرب سے نکل کر دوسرے علاقوں اور ملکوں کو فتح کرنے لگے۔ ایران، مصر اور مشرقِ وسطیٰ کے دیگر ممالک جہاں مسلمان بحیثیت فاتح پہنچے بڑی بڑی تہذیبوں کے مسکن تھے اور ان قدیم تہذیبوں کے آثار ابھی تک ان علاقوں میں ایک مضبوط روایت کے طور پر باقی تھے، قدیم ایرانی مذاہب عیسائیت، یونانی تہذیب اور اسی طرح کے دیگر اثرات مسلم تہذیب اور فکر کے لیے ایک چیلنج بن کر سامنے آئے۔

اس کے بعد مغرب کی بیداری اور ترقی کے نتیجہ میں تازہ اور جدید چیلنج مغربی تہذیب اور فکر کے حوالے سے آیا۔

اس مرحلہ پر ایک بات کو نہایت وضاحت اور اہمیت سے ذہن نشین کرنے کی ضرورت ہے اور وہ یہ کہ یہ نیا چیلنج جو مغربی تہذیب و فکر کا چیلنج ہے اس چیلنج سے بہت مختلف ہے جو قدیم ایرانی یا یونانی تہذیبوں کے آثار کی صورت میں ہمارے سامنے آیا تھا۔ صورت یہ ہے کہ اُس دور میں

مسلمان فاتح کی حیثیت رکھتے تھے جبکہ اِس دور میں مسلمانوں کی حیثیت مفتوح و محکوم کی تھی۔ مغربی تہذیب کا چیلنج ایک فاتح قوت کا چیلنج ہے۔ اس لیے اس کا رویّہ جارحانہ ہے۔ پہلا چیلنج ان تہذیبوں کی طرف سے تھا جو خود رو بہ زوال تھیں۔ جدید چیلنج اس مغربی تہذیب کی طرف سے ہے جو زندہ اور توانا ہے۔ پہلے چیلنج میں کچھ ایسی صورت تھی جیسے اسلام کو ان قدیم تہذیبوں کا وارث بننا ہے اور واقعی ان تمام تہذیبوں کا وارث بننے کے بعد مسلمانوں نے ان کو اسلامی قالب میں زندہ کیا اور پھیلایا۔ لیکن اب جو مغربی تہذیب کا چیلنج ہے اس کی نوعیت بالکل مختلف ہے۔ یہاں وارث بننے کا سوال نہیں ہے بلکہ اب اس چیلنج کے خلاف خود اپنے آپ کو بچانے کی ایک مدافعانہ کوشش ہے۔ ایک اور بڑا فرق یہ ہے کہ قدیم تہذیبوں کا چیلنج ایک فلسفہ اور نظامِ فکر کا چیلنج تھا لیکن جدید مغربی تہذیب کا چیلنج سائنس اور ٹیکنالوجی کا چیلنج ہے جو تجربہ اور مشاہدہ کے ہتھیاروں سے لیس ہے۔ اس طرح اس کی طاقت اور برتری واضح اور یقین ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے چیلنج کو مسلم تہذیب نے بڑی خوب صورتی سے حل کر لیا لیکن اس جدید چیلنج یعنی مغربی تہذیب کے چیلنج کا مقابلہ کرنے اور اس کا جواب دینے میں بڑی دشواری پیش آ رہی ہے اور زمانے کے تقاضوں کے مطابق فکر و عمل کی نئی راہیں تلاش کرنے کی ضرورت محسوس کی جا رہی ہے۔

اس نئے چیلنج کی ایک اور خصوصیت یہ بھی ہے کہ جسے ہم مغربی تہذیب کہتے ہیں، یہ عملاً ایک عالمی تہذیب ہے۔ عصرِ حاضر میں تمام دنیا ایک وحدت (Unit) بن گئی ہے۔ اس اعتبار سے ہم خود بھی مغربی تہذیب ہی کا ایک حصہ بن کر رہ گئے ہیں۔ اس لیے کہ ہمارا رہنا سہنا، ہماری معاشرت ہماری تعلیم اور ہماری فکر مغربی تہذیب سے کسی نہ کسی حد تک اور کسی نہ کسی طور متاثر ہیں۔ صورت یہ ہے کہ خواہ ہماری اس تہذیب کے اندر کوئی بھی حیثیت ہو مگر ہم ہیں اسی مغربی عالمی تہذیب کا ایک حصہ۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہم جو اُلجھ رہے ہیں تو گویا خود اپنے ہی ایک حصہ سے اُلجھ رہے ہیں ہم ایک طرف مغربی تہذیب کی بُرائیاں کرتے ہیں، اس کے عیب گِناتے ہیں لیکن ہماری زندگی کا نقشہ اسی مغربی تہذیب کی نقّالی کرتا نظر آتا ہے۔ اور اگر انسان اس مسئلہ پر غور کرے تو وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اس تہذیب (مغربی تہذیب) سے بچ کر نکلنے کا کوئی راستہ ہے بھی نہیں۔ تو یہ کیفیت اور اُلجھن ہے جس سے ہم دوچار ہیں۔

مغربی فکر کے چیلنج کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس سے جو تہذیب بنی شروع ہوئی وہ عقلیت (rationalism) پر منحصر ہے یعنی جو بات عقلیت کے دائرے سے باہر ہے وہ کوئی معتبر بات نہیں ہے۔ اسی طرح اس کی یہ بھی خصوصیت ہے کہ اس میں مقداریت (quantity) کو اقدار (quality) پر ترجیح دی جاتی ہے۔ اس رجحان کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقداری (qua-litative) حقیقتیں پیچھے ہٹ گئیں اور ان کی جگہ مقداری (quantitative) حقیقتیں سامنے آگئیں۔ اب اہمیت ان باتوں کی ہے جنھیں ناپا جا سکتا ہے۔

اس طرح مغربی تہذیب کا چیلنج صرف افکار و نظریات تک محدود نہیں تھا بلکہ تمام زندگی کی عملی حقیقت کو متاثر کرنے اور بدلنے والا چیلنج تھا۔ اس اعتبار سے یہ چیلنج اس چیلنج سے بہت مختلف اور شدید تھا جس کا تاریخ کے پہلے دور میں مسلمانوں نے مقابلہ کیا اور جس کو حل کرنے اور جس کی فکری اور عملی خصوصیات کو وہ اپنے اندر جذب کرنے میں کامیاب ہو سکے۔

اب مجھے ایک اور اہم نکتہ کی طرف آپ کی توجہ مبذول کرانی ہے اور وہ یہ کہ علامہ اقبال نے جو یہ مباحث چھیڑے ہیں کہ مسلم کلچر اور یونانی کلچر میں کیا فرق و امتیاز ہے اور پھر انھوں نے یہ بات جو کہی ہے کہ ہم نے یونانی کلچر کی نقالی نہیں کی بلکہ اس کی تردید کی ہے۔ یونانی فکر میں محض استخراجی طریقہ (deduction) تھا۔ مسلمانوں نے استقرائیت اور تجربیت (induction / experimentation) کا اضافہ کیا۔ میرے خیال میں ان باتوں میں بہت زیادہ جان نہیں ہے۔ صورت یہ ہے کہ ایک کلچر اور دوسرے کلچر کا تقابل اور تعلق محض ایک میکانکی عمل نہیں ہے جس میں یہ دیکھا جائے کہ ہم نے یونانی تہذیب کے کتنے حصّہ کو رد کیا اور کتنے کو قبول کیا بلکہ تہذیب ایک زندہ حقیقت (living organism) کے طور پر ہوتی ہے، اور جس طرح کوئی زندہ چیز اپنے ماحول سے متاثر ہوتی ہے یعنی اس کے مثبت اثرات کو قبول کرتی ہے اور مُضر اور منفی اثرات کو رَد کرتی ہے اسی طرح ایک تہذیب بھی دوسری تہذیب کے کچھ اثرات کو قبول کرتی ہے اور کچھ اثرات کو رَد کر دیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جب کوئی زندہ شے صحت مند اور توانا حالت میں ہو تو ماحول سے اس کو صحت اور توانائی حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر

وہ شے خود ہی کمزوری کی حالت میں ہو تو ماحول کے اثرات اس پر غالب آ جاتے ہیں۔ تازہ ہوائیں اور ٹھنڈا موسم اس شخص کے لیے جس کی صحت اچھی ہے خوشگوار اثرات کا حامل ہوتا ہے۔ جبکہ کمزور اور بیمار لوگوں کے لیے یہ موسم صحت کی خرابی اور کمزوری کا باعث بن جاتا ہے۔ ایسی صورت میں بجائے اس کے کہ جسم ماحول کے اثرات کو جذب کر کے اس سے توانائی حاصل کرے اور جو اثرات اس کی ضرورت کے مطابق نہیں، ان کو رد کر سکے وہ ماحول کے اثرات سے مغلوب ہو جاتا ہے۔ اب آپ یہ دیکھیے کہ جس وقت مسلمان قدیم تہذیبوں سے دوچار ہوئے، وہ ان کی طاقت کا زمانہ تھا۔ یہ وہ زمانہ تھا جب مسلم تہذیب میں بڑھنے اور پھیلنے کے امکانات پوری طرح موجود تھے۔ اس لیے اس میں پرانی تہذیبوں کے مثبت اثرات کو جذب و قبول کرنے اور ان تہذیبوں کا وارث بننے کی صلاحیت موجود تھی لیکن جدید مغربی تہذیب کا چیلنج اس وقت سامنے آیا جب مسلمان فکر و عمل کے اعتبار سے زوال اور انحطاط کا شکار تھے۔ یہ صورت حال پہلی صورت سے یکسر مختلف ہے۔ اس لیے ہمیں اس چیلنج کا مقابلہ کرنے میں دشواری پیش آ رہی ہے۔

مغربی تہذیب کے چیلنج کا اثر ہماری دینی روایات پر بھی پڑا۔ یورپ میں بھی یہ صورت پیش آئی لیکن چونکہ یہ خود یورپ کی تہذیب تھی اور پھر مغرب میں (renaissance) احیائے علوم اور اصلاح کی تحریکیں چلیں اور ڈیکارٹ جیسے مفکرین کی فکر سامنے آئی۔ اس لیے وہاں کوئی تضاد یا اُلجھن نہیں پیدا ہوئی۔ بلکہ یورپ کی دینی روایت نے ان اثرات کو جذب و قبول کر لیا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ یورپ میں جدید مغربی تہذیب جسے مقداری تہذیب کہا جاتا ہے اور مذہب میں کوئی تضاد یا بحران کی صورت پیدا نہیں ہوئی۔ لیکن ہماری صورت اس کے برعکس ہے۔ ہم فکری اعتبار سے چودھویں صدی عیسوی میں ٹھہرے ہوئے ہیں۔ ہماری فکر قرونِ وسطیٰ کی فکری روایت سے آگے نہیں بڑھی۔ گویا ہمارے یہاں یہ تضاد قرونِ وسطیٰ اور عہدِ جدید کے تصادم کی صورت میں ظاہر ہوا۔ دوسرے لفظوں میں یوں سمجھو کہ ہمارے یہاں صورت یہ ہے کہ بیسویں صدی چودھویں صدی کے اوپر آ کر بیٹھ گئی ہے۔ یہ ہمارے لیے بہت بڑا چیلنج ہے اور کیونکہ ہم مذہبی روایت میں زندہ تھے اس لیے اب ہمارے تشخص (identity)

کا سوال پیدا ہوا۔ چونکہ اس کا تعلق براہِ راست ہمارے مذہب سے تھا اس لیے ہم نے تجدید اور اجتہاد کی باتیں کرنا شروع کیں اور پھر اجتہاد کی ضرورت اور زمانے کے تقاضوں کی اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا جانے لگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ باہر کے اثرات جو آئے وہ اتنے گہرے تھے کہ اب ہم بھی اسی اثر میں رنگے ہوئے ہیں۔ ہم اس سے اجنبیت بھی محسوس کر رہے ہیں اور اس سے باہر نکلنے کا کوئی راستہ بھی نظر نہیں آتا۔ تو گویا ہمارا ایک حصہ دوسرے حصے سے متصادم ہے۔ ہمارے اندر ۱۴ ویں اور ۱۵ ویں صدی اور بیسویں صدی کے مابین لڑائی جاری ہے اور ہمیں اپنا وہ تشخص جس میں ہمارا دین اور ہماری دینی روایت ایک بہت اہم کردار ادا کرتی ہے، خطرہ میں نظر آتا ہے۔ اس وجہ سے ہم یہ چاہتے ہیں کہ جو باتیں ہمیں عزیز ہیں اور جن سے ہمیں کوئی مفر نہیں تو ان کے لیے کوئی نہ کوئی دینی جواز پیدا کر لیا جائے تاکہ وہ ہمارے لیے قابلِ قبول ہو سکیں۔ اس کے ساتھ ہی فکری سطح پر اور معاشرتی سطح پر وہ باتیں جو ہماری نظر میں محمود اور پسندیدہ نہیں ہیں ان کی بھی کوئی نہ کوئی نسبت دین اور روایت سے قائم ہو سکے تاکہ وہ تضاد جو پیدا ہوا ہے وہ اگر پوری طرح حل نہیں ہو سکتا تو کسی نہ کسی حد تک دُور ہو جائے۔

اقبال کے سات لیکچرز میں دراصل اسی اُلجھن کا کوئی حل تلاش کرنے کی ایک کوشش نظر آتی ہے اس چیلنج کے جواب کی کوشش ہے جو مغرب کی طرف سے آیا۔ اگر آپ نے اُن کا مطالعہ کیا ہے (اور مجھے اندیشہ ہے کہ کم آدمیوں نے اس کو پڑھا ہوگا۔ اقبال کے متعلق تقریر کرنا تو آسان ہے مگر اس کتاب کو پڑھنا اور سمجھنا بہت مشکل ہے۔ کہیں کہیں تو اپنے آپ ہی کو سمجھانا پڑتا ہے کہ ہاں اب سمجھ گئے آگے چلو)۔ تو دو موضوعات خاص طور پر اہم ہیں۔ ایک تو اس چیلنج کا جو اثر دین کے اُوپر پڑتا ہے۔ دین سے یہاں پر میری مُراد خالص مذہبی افکار و عقائد (religion as such) ہے اور دوسرا وہ اثر جو معاشرے یا تمدن پر پڑتا ہے۔ دین یا (religion as such) کے متعلق علامہ اقبال نے ابتدائی لیکچرز میں بحث کی ہے۔

اس حصہ میں مذہبی فکر، اس کی اساس اور اس کے اثرات کے متعلق بحث کی گئی ہے۔ مذہبی فکر کی بنیاد جس تجربہ پر ہے۔ اس تجربہ کی کیا خصوصیات ہیں؟ کیا اس میں کوئی cognitive یعنی وقوفی حصہ یا علم کا حصہ بھی ہوتا ہے یا محض ایک احساس اور تعقل ہی ہے، عقل اور وجدان

کا کیا تعلق ہے۔ عقل کی کیا حدود (reach) ہیں۔ کیا وہ زمان و مکان کے اندر محصور اور محدود ہے یا اس سے ماورا ادراک transcend بھی کر سکتی ہے۔ مذہب اور فلسفہ اور سائنس کا باہمی تعلق کیا ہے، ان کے تضادات کیا ہیں، ان تضادات کے باوجود ان میں ہم آہنگی کی صورت کیا ہے، وہ تجربہ جسے ہم مذہب کی بنیاد کہتے ہیں، اس کی صحت اور سند validity کا کیا معیار ہے۔ یہ تمام سوالات اُٹھائے گئے ہیں اور ان کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔

دُوسرے حصہ میں علامہ اقبال نے مخصوص اسلامی معاشرے سے متعلق جو باتیں ہیں، مثلاً تقدیر کے متعلق، وقت کے متعلق، جبر و اختیار کے متعلق اور خصوصاً اجتہاد کے متعلق سوالات اُٹھائے ہیں اور ان سب میں اجتہاد کا سوال ان کے نزدیک سب سے زیادہ اہم ہے جس پر اُنھوں نے چھٹے لیکچر میں تفصیلی بحث کی ہے۔ اس لیکچر میں علامہ اقبال نے خاص طور پر ترکی کی حالت کا ذکر کیا ہے اس لیے کہ ترکی اس وقت آزاد اور سیکولر مُسلمان سلطنت کی نمائندگی کر رہا تھا، وہاں کے حالات اور مسائل اور تبدیلیوں کا اُنھوں نے مطالعہ کیا اور پھر اجتہاد کے مسئلہ کو مابعد الطبیعاتی تصورات metaphysical concepts سے بھی نسبت دی۔ حقیقت کے دو پہلو ہوتے ہیں، ایک دوام اور ثبات کا پہلو اور دوسرا تغیر اور تبدیلی کا پہلو۔ جب کہ اللہ تعالیٰ کی حقیقت کے متعلق کہا گیا کہ 'اَلآنَ کَمَا کَانَ'، یعنی حقیقت ویسی ہی تھی جیسی کہ ہمیشہ سے تھی اور ہمیشہ رہے گی اور دوسری طرف حقیقت کی ہر روز ایک نئی شان ہے۔ "کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَانٍ" گویا حقیقت کے دوام اور ثبات کا پہلو زمان و مکان میں جب ظاہر ہوتا ہے تو اس میں تغیر اور تبدیلی کی شان نظر آتی ہے۔

اب اجتہاد میں صورت یہ ہے کہ بنیادی اُصول و اقدار تو قائم اور ثابت ہیں لیکن زمانہ بدلتا رہتا ہے اور یہ تاریخ کی حرکیت dynamics ہے اس میں زمانہ بدلتا رہے گا۔ پیداواری رشتے اور طریقے بدلیں گے۔ معاشی اور معاشرتی روابط تبدیل ہوں گے۔ حکومت کے طریقے، سوسائٹی کی ہیئتیں forms بدلیں گے تو ان بدلتی ہوئی حالتوں پر نہ بدلنے والی اقدار کا اطلاق کس طرح کیا جائے۔ یہ اصل میں اجتہاد کا مسئلہ ہے

دراصل اقبال نے اجتہاد کے معنوں کو بہت وسیع کر دیا۔ ایسا معلوم ہونے لگا جیسے ہر انسانی فکر اجتہاد ہے۔ اور ہر شخص اجتہاد کر سکتا ہے۔

گویا اجتہاد پر ان کا اس قدر زور دینا پھر یہ کہنا کہ خلیفہ فرد کے بجائے جماعت بھی ہو سکتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ترکی کی مثال کو اپنے سامنے رکھ کر یہ کہنا کہ سیاست کے تقاضوں کو دین کے تقاضوں سے جُدا بھی کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ان کی فکر میں دو بڑے اور اہم موضوعات نظر آتے ہیں: ایک تو وہ ہے جو دین اور (علماء مغرب بھی دین کے متعلق خصوصی غور و فکر کرتے ہیں) فلسفہ مذہب سے متعلق ہے اور دُوسرا وہ جو معاشرے سے متعلق ہے۔

اب میں چند اہم افکار کے بارے میں جن پر اس سیمینار میں بھی گفتگو ہوتی ہے کچھ عرض کروں گا۔

ایک تو فکرِ حاضر کی خصوصیات پر جو کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کسی طرح سے ان کو اسلامی فکر سے نسبت دینے اور ان کا دینی جواز قائم کرنے کی کوشش کر رہے ہیں مثلاً یہ کہنا کہ عقلِ طبعی تو اسلام کے اندر بھی موجود ہے، تجرباتی اور طبعی علوم تو خود اسلام کا منشا ہیں اور مغرب جو کچھ بھی کر رہا ہے اس پر ہمیں شرمانے کی ضرورت نہیں ہے اور ان علوم کی طرف رجوع کرنا مسلمانوں کے لیے اپنے اصل کی طرف لَوٹنا ہے۔ یہ ذہنیت خود ایک احساسِ کمتری کی مظہر ہے جس وقت کہ کمتری کا احساس نہیں ہوتا تو یہ بات پیدا ہی نہیں ہوتی کہ یہ چیز تو ہمارے بزرگوں کی ہے، یہ رویہ کچھ زیادہ صحت مند نہیں ہُوا کرتا۔ یہ کہنا کہ علم الاشیاء میں تو تمام علوم (طبعی سائنسی وغیرہ) شامل ہیں اور قرآن نے علم الاشیاء کا ذکر کر کے ایک طرح سے تمام علوم کی میراث مسلمانوں کو عطا کر دی ہے اور تمام کائنات کی تسخیر کی بشارت دے دی ہے۔ بہت خوش آئند طرزِ فکر نہیں ہے۔ بہت ہی مختصر بات میں عرض کروں کہ یہ کہنا کہ ہمیں سائنس اور ٹیکنالوجی کو قبول کرنے سے ہچکچانا نہیں چاہیے۔ یہ ایک نسبتاً غیر ضروری بات ہے، اس لیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کو قبول کرنے سے ہچکچانے کا تو کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اسے تو پہلے ہی بڑے شوق سے قبول کیا جا رہا ہے لیکن مسئلہ اتنا سیدھا نہیں ہے اس لیے کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کے ساتھ اس کا کلچر بھی آتا ہے، اس کی فکر، فلسفۂ حیات و کائنات کے متعلق اس کا نظریہ، اس کا کائناتی نظریہ world view اور زندگی کی قدروں کے متعلق اس کا نقطۂ نظر یہ سب

باتیں بھی سائنس اور ٹیکنالوجی کے ساتھ آجاتی ہیں۔ یہ بات نہیں ہو سکتی کہ سائنس کو تو لے لو اور اپنے مذہب کی روایت اور اقدار کو بھی جوں کا توں برقرار رکھو۔ ان دو باتوں کا میل نہیں ہو سکتا۔

جو ہمارے معتقدات اور اقدار ہیں ان پر خارجی اثرات کا بڑا اثر پڑتا ہے، یہ کہنا درست نہیں ہے کہ ہمارے ماحول اور رہن سہن کا ہمارے خیالات اور نظریات پر اثر نہیں پڑتا۔ اثر تو اس بات کا بھی پڑتا ہے کہ آپ زمین پر بیٹھ کر کھانا کھاتے ہیں یا میز پر بیٹھ کر، آپ اپنے کمروں میں کس طرح رہتے ہیں اور پھر اگر آپ ذرا اور گہرائی میں جائیں تو دیکھیں گے کہ پوری زندگی کے نظریہ پر اس کا اثر پڑتا ہے۔

جہاں تک تسخیرِ عالم کی بات ہے تو اس کو دیکھ کر ایک حیرانی سی ہوتی ہے کہ کس طرح چاند اور ستاروں اور خلاء میں انسان تسخیر کر رہا ہے۔ مگر میں سمجھتا ہوں کہ جس تسخیر کا ذکر ہماری کتاب (کلامِ پاک) میں ہے یہ وہ تسخیر نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس میں اہم سوال یہ آتا ہے کہ کائنات سے انسان کا رشتہ کیا ہے؟ کلامِ پاک انسان اور کائنات کے درمیان بڑا گہرا اور اہم تعلق بتاتا ہے اور وہ یہ کہ کائنات عالمِ کبیر ہے اور انسان عالمِ صغیر ہے۔ عالمِ صغیر (انسان) اور عالمِ کبیر (کائنات) کے درمیان بڑی ہم آہنگی ہے۔

تسخیر دشمن کی بھی ہوتی ہے اور تسخیر محبت میں بھی ہوتی ہے۔ دشمن کو تسخیر کرنا جس قدر مشکل ہے دوست کو تسخیر کرنا اس سے کم مشکل نہیں ہے۔ یوں سمجھیے کہ زندگی اور اس کائنات سے جو تعلق مغرب نے قائم کیا ہے، جو مغرب کا کائناتی نظریہ world view ہے۔ اس کا مرکزی نقطہ یہ ہے کہ فطرت کے وسائل کو مسخر کر کے اپنے مفاد کے لیے استعمال کیا جائے یعنی مغرب کا مطمحِ نظر اس کو ٹیکنالوجی میں ڈھال کر اس سے زندگی کی سہولتیں حاصل کرنا اور اپنی طاقت میں اضافہ کرنا ہے۔ مگر تسخیرِ عالم کا یہ تصور ہمارے دین اور دینی روایت سے مطابقت نہیں رکھتا۔

اس کا فرق ایسا بتایا گیا ہے (شاید حسین نصر نے ایک جگہ بتایا ہے) کہ یہ بالکل ایسی ہی بات ہے کہ جیسے ایک prostitute سے تعلق ہے جو محض وقتی اور ذاتی مفاد کی بات ہے جو ٹوٹنے کی بات ہے، اور دوسرے ایک قانونی یا شرعی ازدواج legal wedlock کی بات ہوتی ہے۔ انسان کا فطرت سے جو تعلق اور تسخیرِ فطرت کا جو مقصد دین نے بتایا ہے

(دین اسلام اور دوسرے ادیان نے) وہ اس رشتہ سے بہت مختلف ہے جو موجودہ مغربی تہذیب کا تصور ہے۔ علامہ اقبال نے اکثر جگہ مغرب کے سائنس دانوں اور مغربی فلاسفہ کے اقوال نقل کیے ہیں اور اس لیے نقل quote کیے ہیں تاکہ دین اسلام کی تعلیم کی تائید حاصل کی جاسکے مثلاً یہ کہ ہم مادیت کے قائل نہیں ہیں رُوحانیت کے قائل ہیں۔ اس ضمن میں یہ اس کی تائید میں یہ کہا کہ اب علمِ طبیعیات physics کی مادیت بھی ٹوٹ چکی اور اب علت اور معلول کا وہ تعلق نہیں رہا جو پہلے تھا۔ اب ایٹم بھی توانائی میں تبدیل ہوتا چلا جارہا ہے۔ مگر یہ روحانیت اُس روحانیت سے بہت مختلف ہے جس کے اندر یہ کہا گیا کہ زمین و آسمان میں جتنی اشیا ہیں سب اللہ تعالیٰ کی تسبیح کرتی ہیں۔ جس کے اندر شبِ قدر کی حقیقت بیان ہوئی جن میں یہ کہا گیا کہ فرشتے نازل ہوتے ہیں آسمان سے زمین کی طرف اور زمین سے اعمال کا حساب کتاب لے کر آسمان کی طرف صعود کرتے ہیں تو یہ روحانیت اس رُوحانیت سے بالکل مختلف ہے۔ یہ کائنات کے دو مختلف تصورات ہیں۔

یہ دو مختلف سطحوں یا قضایا categories کی باتیں ہیں جن کے لیے ہمارے یہاں ملک اور ملکوت کی اصطلاح استعمال کی گئی ہے۔ ملکوت تک سائنس کے راستے سے نہیں پہنچ سکتے بلکہ اس تک رسائی بصیرت vision کے ذریعے ہوسکتی ہے۔ معتبر بصیرت ہی اس تک رسائی اور اس کی حقیقت کو دریافت کرنے کا ذریعہ ہے۔

مُلّا صدرا نے اس پر کافی بحث کی ہے، عالمِ ملکوت کو عالمِ مثال کہا ہے اور اس کے مشاہدہ کے لیے تخیل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس ضمن میں انھوں نے خاص طور پر کلامِ پاک کے لفظ قلب کا ذکر کیا ہے۔ قلب کے مختلف مدارج بتائے ہیں۔ اس کا نچلا درجہ تجزیاتی یا عملی عقل ہے اور قلب کا ایک بلند درجہ وہ بھی ہے جہاں عالمِ ملکوت کا مشاہدہ ممکن ہو جاتا ہے۔ یہ ایک بصیرت کی بات ہے، ایک معروضی حقیقت objective reality کی بصیرت کی بات ہے جب معروضیت (objectivity) اور موضوعیت subjectivity کا فرق مٹ جاتا ہے۔ لیکن سائنسدان اور فلاسفہ کے اقوال کو اس بات کی تائید میں نقل کرنا میں سمجھتا ہوں اس لیے مناسب نہیں ہے کہ

یہ دونوں باتیں مختلف درجہ اور مختلف قضایا کی ہیں، ان کو ملایا نہیں جاسکتا۔ یہ ایک دوسرے سے مطابقت نہیں رکھتی ہیں۔

مذہبی تجربہ پر علامہ اقبال نے بہت زور دیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ دین کی تمام بنیاد مذہبی تجربہ پر ہے، یہ تجربہ بہت گہری چیز ہے۔ اردو میں تو وجدان experience اور تجربہ (experiment) دونوں کے لیے تجربہ کا لفظ استعمال کرتے ہیں لیکن ان دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ اس زمانہ میں تجربہ کو تو مانا جاتا ہے لیکن وجدان کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اسے موضوعیت کہہ کر رد کیا جاتا ہے۔ علامہ نے جو تجربہ پر زور دیا ہے تو یہ نظر آتا ہے کہ جیسے تجربہ ایک حال کی سی کیفیت ecstasy ہے مگر میں سمجھتا ہوں کہ ہمارے دین میں حال پر اتنا زور نہیں ہے جتنا مقام پر ہے یعنی آدمی کے شعور کا مرتبہ کیا ہے اور خاص طور پر جو بات کہی گئی ہے وہ یہ کہ تفکر و مراقبہ meditation اور عمل سے انسان کا شعور بدلتا ہے، اور شعور بدلنے سے انسانیت کا مرتبہ اور مقام بدلتا ہے اور اس شعور کا ایک درجہ الہام تک پہنچ جاتا ہے۔ حضرت امام جعفر صادقؑ کا ایک قول جناب فریدالدین عطارؒ نے اپنی کتاب تذکرۃ الاولیاؔ میں نقل کیا ہے۔ وہ قول یہ ہے کہ الہام از صفت مقبولان است (الہام مقبول بندوں کی صفت ہے)۔ و دلیل ساختن بے الہام از علامت راندگان است، صوفیا کی اصطلاح میں اسے قلب کی آنکھ کھلنے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر قلب کی آنکھ نہیں کھلتی اور اس کے بغیر دلیلیں تراشے جاؤ تو یہ راندگان کی علامت ہے۔ (راندگان مقبولان کے مقابل اور اس کی ضد کے طور پر استعمال ہوا ہے)۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ آدمی کی بصیرت کی صحت اور سند کی کسوٹی اور معیار یہی ہے کہ اس کا شعور کس درجہ پر ہے، آدمی اپنے آپ کو بھول جاتا ہے اور اکثر اپنے توہمات کو بصیرت سمجھنے لگتا ہے۔

جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے یہ واقعی ایک بڑی اہم چیز ہے اور زندہ تصور ہے اور اس کی بہت ضرورت بھی ہے لیکن یہ بات کچھ زیادہ اچھی نہیں ہے کہ جو بات ہماری نگاہ میں محمود یا پسندیدہ ہے اس کا کوئی نہ کوئی جواز قرآن شریف سے نکال لیا جائے ہر کامیاب حاکم یہ بات کرتا ہے کہ کلامِ پاک کی مشہور آیت قُلِ اللّٰھُمَّ مٰلِکَ الْمُلْکِ تُؤْتِی الْمُلْکَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْکَ مِمَّنْ تَشَآءُ۔ سے اپنے لیے جواز نکال لیتا ہے کہ اللہ مالک الملک ہے اور ہماری

کامیابی کا جواز یہ ہے کہ اللہ نے ہمیں ملک اور عزت دی ہے۔ جس وقت جنگ عروج پر تھا اس زمانہ میں آمریت بہت مقبول تھی اور کہا جاتا تھا کہ کلامِ پاک میں تو اطاعت امیر پر اس قدر زور ہے کہ اللہ اور رسولؐ کی اطاعت کے بعد اولی الامر کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے اور اولی الامر وہ ہے کہ جس کے پاس طاقت ہے۔ اب رہ گیا یہ سوال کہ اس کے پاس طاقت کیسے آئی ہے؟ اس کو چھوڑ دو لیکن چونکہ اس کے پاس طاقت ہے تو وہ اولی الامر ہے اور اس کی اطاعت کرو۔ اب آمریت کے بدلے جمہوریت کا زمانہ ہے، اب یہ کہا جانے لگا کہ کلامِ پاک میں تو شوریٰ کا حکم ہے، اور یہ ثابت کیا جانے لگا کہ خلافتِ راشدہ جمہوری حکومت تھی۔

میرا کہنا یہ ہے کہ بجائے ان بحثوں کے کہ اسلام میں طرزِ حکومت آمریت ہے یا جمہوریت، ہم مسئلہ کی اصل رُوح کو سمجھنے کی کوشش کریں۔ تمام کلامِ پاک کو آپ دیکھ لیں اس میں طریقہ ہائے حکومت forms of government کے متعلق کوئی حکم نہیں ملے گا جہاں بھی ذکر ہے وہ فرد کا ہے اور معاشرہ کا ہے اور یہی دو بنیادی حقیقتیں ہیں۔ جہاں تک حکومت کا تعلق ہے تو معاشرہ اپنی ساخت کے اعتبار سے کوئی نہ کوئی طرزِ حکومت اختیار کر لیتا ہے اور وہ طرزِ حکومت کا ادارہ اپنی اصل میں سیکولر ہے، اس لیے کہ جس مقصد کے لیے اسے اختیار کیا جاتا ہے تو اس میں کوئی مذہبی یا رُوحانی تقدّس کی بات نہیں ہوتی جس طرح سے زندگی کی اور ضرورتیں ہیں ان کے لیے کچھ ادارے قائم کیے جاتے ہیں اسی طرح حکومت کا ادارہ بھی سیکولر (secular) ادارہ ہے، مقدّس ادارہ نہیں ہے۔

اب ہم یہ بات کہتے ہیں کہ دین کا کام فرد کی اصلاح کرنا ہے اور دین کا کام معاشرے میں عدل و احسان قائم کرنا ہے، انصاف، رواداری، محبّت اور اخوت قائم کرنا ہے۔ دوسروں کے حق کو ماننا، آزادیٔ رائے اور اختلافات کے باوصف امن و اتحاد قائم کرنا ہے جس طرح کہ پیداوار کے رشتے بدلتے رہتے ہیں اسی طرح حکومت کے طریقے بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ بادشاہت (monarchy) ایک زمانہ میں سب سے زیادہ ترقی یافتہ شکل سمجھی جاتی تھی، اس کے ذریعے مرکزیت کا تصور اور مرکزی حکومت کا ادارہ بڑا مفید اور مؤثر سمجھا جاتا تھا، ہمارے وہ بزرگ کہ جو دین کو ہم سے زیادہ سمجھتے تھے وہ اپنے عہد میں بادشاہت کی تائید کرتے تھے۔ ان کا

کہنا تھا کہ وہ جو الوہی مقدّس آسمانی دنیا (divine, sacred, celestial world) ہے تو بادشاہت اس کا پرتو ہے۔ ظل اللہ کی اصطلاح یا لقب اسی لیے استعمال ہوتا تھا اور بادشاہ اس مذہبی (sacred) نظام کا سربراہ اور علامت ہے اور بادشاہ اس توجیہہ کو واقعی اور حقیقی سمجھ کر یہ خیال کرتے تھے کہ دُنیا کا یہ نظام ان کی وجہ سے چل رہا ہے۔

اب زمانہ بدل گیا ہے اب جو بادشاہت کی تائید کرتا ہے وہ یا تو بے وقوف ہے یا مکّار ہے جو اپنے کسی مفاد کے تحت ایسی باتیں کر رہا ہے۔ یہ زمانہ جمہوریت کا ہے جمہوریت اچھی بھی ہو سکتی ہے اور خراب بھی۔ مگر دین کے سامنے مسئلہ یہ نہیں ہے کہ آمریت ہو یا جمہوریت بلکہ یہ ہے کہ بری جمہوریت ہے یا اچھی جمہوریت، اور اس کا انحصار اس بات پر ہے کہ آپ نے معاشرہ کو کتنی اور کیسی تربیت دی ہے، کتنی اصلاح کی ہے، معاشرہ اور فرد کس اخلاقی سطح پر ہیں۔ اس زمانہ میں یہ متعلق relevant سوال نہیں ہے کہ جمہوریت یا غیر جمہوریت۔ جمہوریت تو ہمارے زمانہ کا ایک لازمی ادارہ ہے۔ یہاں فرد اور معاشرہ کو دیکھنا ضروری ہے۔ معاشرہ اگر اچھا نہیں ہوگا تو جمہوریت بھی بُری جمہوریت میں تبدیل ہو جائے گی اور اگر معاشرہ اچھا ہوگا تو جمہوریت اچھی طرح کام کرے گی۔

اجتہاد کی بابت میں یہ سمجھتا ہوں کہ ہمیں علمِ عمرانیات sociology سے بھی واقف ہونا چاہیے، جس طرح آسمانی کتاب اسی زبان میں اُترتی ہے جو ان لوگوں کی زبان ہوتی ہے جو اس دین کے مخاطبِ اوّل ہوتے ہیں، اسی طرح ان لوگوں کے معاشرتی پس منظر background کو بھی نظر میں رکھنا ہوگا۔ تاریخ کی حرکیت کے تحت یہ تمام چیزیں بدلتی چلی جاتی ہیں (عمرانی روایات، اقدار اور رسوم و رواج) اب دیکھنا یہ ہے کہ اس سوسائٹی کے اندر (جو دین کی مخاطبِ اوّل تھی) کوئی خاص حکم جو آیا ہے اس کی علّت کیا ہے۔ اس کی سمت کیا ہے اور ہماری موجودہ سوسائٹی کے اندر ان باتوں کو ہم کس طرح پورا کر سکتے ہیں، اس حکم کی رُوح اور اصل اصول کو کس طرح اپنے حالات پر منطبق کر سکتے ہیں، مثلاً اس بات کو دیکھیے کہ کلامِ پاک میں سُود کو بہت زیادہ بُرا بتایا گیا ہے۔ اسے اللہ

اور رسولؐ سے لڑائی سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اس کے برعکس صدقات پر زور دیا گیا ہے، یہ بتایا گیا ہے کہ جو تمھاری ضرورت سے زیادہ ہو اُسے عام انفاق کردو۔ اس سے ایک بات تو یہ معلوم ہوئی کہ اصل اصول یہ ہے کہ زر کی محبت اور حُبِّ زر میں ملوث ہونا دین کے عین متضاد بات ہے بلکہ دولت کا اصل مصرف اسے انسانی فلاح (human welfare) میں خرچ کرنا ہے اور دوسری بات ہمیں یہ معلوم ہوئی کہ زر جن لوگوں کے پاس ہے وہ اُس سے اُن لوگوں کا استحصال کرسکتے ہیں جن کے پاس دولت نہیں ہے یا مقابلتاً کم ہے۔ اس استحصال کی سب سے بڑی صورت سود کی تھی۔ استحصال کی اس صورت کا سدِّباب کرنے کے لیے سُود کو ختم کیا گیا تاکہ وہ لوگ جو معاشرے میں زیادہ دولت مند ہیں محروم و غریب طبقے کا استحصال نہ کرسکیں اب اگر ہم واقعی سود کو ختم کرنا چاہتے تو ہم یہ دیکھتے کہ ہمارے معاشرے میں استحصال کی کون کون سی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں۔ بینکوں سے حاصل کردہ نفع (bank interest) کی کیا صورت ہے اس کی کیا برائیاں ہیں، اس کا کیا کردار ہے۔ اب بجائے اس کے کہ ہم یہ کہیں کہ بلا سُود بینکاری کے ذریعہ سود سے زیادہ منافع ملتا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ سُود کو ختم کرکے ہم زر کی محبت کو ختم یا کم نہیں کررہے بلکہ زر کی محبت میں اور اضافہ کررہے ہیں۔ اسی طرح ہمیں سمجھنا چاہیے کہ اگر ہم سود کو ختم کرنا چاہتے ہیں تو ہمیں اپنے معاشرے میں استحصال کی تمام صورتوں کو ختم کرنا ہوگا۔ زمانۂ رسالت میں تو استحصال کی بہت صورتیں تھیں جن میں سب سے بڑی اور طاقتور صورت سود کی تھی۔ سود کو ختم کرکے استحصال کا دروازہ بند کردیا گیا لیکن اس دَور میں تو استحصال کے بہت سارے دروازے ہیں جب تک ان تمام دروازوں کو بند نہیں کیا جائے گا، جب تک استحصال کی تمام صورتوں کو ختم نہیں کیا جائے گا، ہم سود کو ختم نہیں کرسکتے۔

اب اگر ہم واقعی اجتہاد کرنا چاہتے تھے تو استحصال کی صورتوں پر اجتہاد کرتے لیکن ہم اجتہاد اس لیے نہیں کرتے کہ جہاں اجتہاد کرو گے وہ انقلاب کی صورت ہو جائے گی اور انقلاب ہم چاہتے نہیں، اس لیے کہ ہم امن پسند لوگ ہیں۔ تو پھر اگر واقعی سود کو ختم کرنا ہے تو تمام استحصال کی صورتوں کو ختم کرنا ہوگا۔ بغیر اس کو ختم کیے

مسئلہ حل نہیں ہوسکتا۔

سوال سب سے بڑا یہ ہے کہ ہماری زندگی کا مسئلہ علمِ کلام کا نہیں ہے یعنی جو آپ کی زندگی میں خرابیاں ہیں تو آپ یہ دیکھیں کہ آپ کی دینی روایت کس طرح ان کو حل کرنے میں مدد دیتی ہے لیکن آپ زندگی کو علمِ کلام کے مسئلوں کے تابع کردیں تو اس کا نتیجہ سوائے دماغی انتشار کے اور کچھ نہیں نکلے گا۔ اور اس انتشار کی کچھ مثالیں ہمارے دوسرے مقررین بیان کرچکے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ دین بہت اونچی سطح پر کام کرتا ہے، آدمی کے شعور کو بدلتا ہے، اس کے مرتبہ اور سطح کو بدلتا ہے۔ اور دینی فکر میں مراتبِ شعور (مراتبِ انسانی) بہت ضروری بات ہے۔ "گرحفظِ مراتب نہ کنی زندیقی"، اب جس وقت کہ وہ بصیرت پیدا ہو جاتی ہے (اور کہا بھی یہ گیا ہے کہ تزکیہ و تطہیرِ نفس، علمِ کتاب اور حکمت بعثتِ پیغمبرؐ کے بڑے مقاصد ہیں) جس وقت شعور بدلتا ہے۔ تو شعور کی اس سطح پر آپ سماجی، سیاسی، معاشی مسائل کو حل کریں۔ آپ ان مسائل کو دینی مسائل کے ساتھ نہ الجھائیں۔ اگر ایسا ہوا تو پھر اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ دینِ حق کے بجائے نظریہ یا (ideology) بن جائے گا اور حق یعنی سچ نہ رہے گا۔ اِس طرح دین محض چند نظاموں میں محدود ہو جائے گا۔ نظامِ اخلاق، نظامِ معیشت یا نظامِ سیاست بن جائے گا۔ اس طرح دینِ حق نہ رہ سکے گا۔ بس اس کے بعد تم مختلف نظاموں کو جوڑتے پھروگے اور اگر تم نظاموں کو بھی جوڑ گیا تو اس یکجائی سے کوئی زندہ حقیقت وجود میں نہیں آسکتی۔ بلکہ اسی طرح جس طرح تم انسانی اعضاء کو جوڑ کر آدمی نہیں بناسکتے۔ انتشار پیدا کرنا بڑا آسان کام ہے۔ دین کی سطح کو دوسرے مسائل کی سطح سے خلط ملط confuse نہیں کرنا چاہیے۔

مسئلہ خلافت بھی اسی لیے پیدا ہوا تھا۔ ہمارے بزرگوں کو چاہیئے تھا کہ وہ اس مسئلہ کو اسی سطح ہی پر حل کرلیتے اِس مسئلہ کو دوسرے مسائل کے ساتھ خلط ملط کرنا نہیں چاہیئے تھا۔ اس نوع کے انتشار (confusion) کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دین کے تمام مسائل علمِ کلام کے

مسئلے بن جاتے ہیں۔

علامہ اقبال نے اس مسئلہ پر زیادہ زور نہیں دیا لیکن پہلی بات یہ ہے کہ اُنھوں نے اجتہاد کے لیے ایک مابعدالطبیعاتی پس منظر، تغیر اور ثبات پیدا کیا اور اس کی جانب بڑے پُرزور طریقے سے اشارہ کیا۔ علاوہ ازیں اُنھوں نے بہت ساری زندہ حقیقتوں کی جانب نگاہ کی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ ایک طرح سے اسلامی فکر اور اسلامی سماج کے درمیان مطابقت تلاش کرنے کا کام ہے۔ مطابقت کی تلاش دوسرا کام ہے اور خاصا اہم کام ہے لیکن اُنھوں نے بعض ضروری حقیقتوں مثلاً ثبات اور تغیر کے تصور، وقت کے تصور۔ توفیقی (serial) اور دوسرے غیر منقسم اور لامتناہی حال کی جانب توجہ دلائی بلکہ میں تو یہ بات کہتا ہوں کہ وہ جو خودی اور فردیت والی بات ہے وہ بھی انسان کے لیے طاقت کا اشارہ ہے (حالانکہ میں تو ہمہ اوست کا قائل ہوں اور سمجھتا ہوں کہ سب سے بڑی خودی سب سے بڑی تہذیب اور کمال خود خودی کی نفی ہے) لیکن اِس زمانہ میں جو انفرادیت individualism کا زمانہ ہے، جس کے اندر انسانی رشتے کمزور پڑ چکے ہیں اور فرد خود کو تنہا سمجھتا ہے اور معاشرہ محض ہجوم بن کر رہ گیا ہے۔ علامہ کے یہاں خودی طاقت کا منبع ہے اور اس میں یہ نکتہ پوشیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کے اندر تنہائی کا خاتمہ ہو سکتا ہے اور زندگی کی جدوجہد میں حصہ لیا جا سکتا ہے۔ تقدیر کے متعلق علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے، اُس سے مُراد اُن امکانات اور طاقتوں کو جو بالقوہ موجود ہیں، بالفعل بنانا ہے۔ یہ سب کچھ ایک خوش آیند، بلکہ کھلا ہوا مستقبل ہے۔ علم اور وجود knowledge and being کے ایک ہونے کے متعلق جو بتایا ہے کہ وہ علم جو آپ سے باہر ہے وہ سمعی علم ہے۔ وہ ایک بوجھ ہے جبکہ وہ علم جو آپ کے وجود کا حصہ ہے وہ نور ہے۔ تخلیق سے متعلق علامہ فرماتے ہیں کہ تخلیق کا عمل مسلسل جاری ہے اور پھر یہ مسئلہ بھی اُٹھایا کہ کائنات کی روحانی تعبیر کی جائے۔ فرد کی رُوحانی آزادی اور انسانیت کے ارتقا کا رُوحانی اُصول بھی ہونا چاہیے۔ علامہ اقبال نے یہ چند بڑے اہم سوالات اُٹھائے ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ اس کام کے لیے اقبال کے خطبات ایک بہت اچھا نقطہ آغاز

فراہم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ ہم یہ نہ سمجھیں کہ اقبال نے سب مکمل کر دیا ہے، اور اب محض اس پر حاشیے لکھتے جائیں بجائے اس کے اگر ہم اُن خطوط پر سوچیں تو بہت مفید رہے گا۔ میں سمجھتا ہوں کہ کچھ خیالات اس سیمینار کی وساطت سے آگے بڑھیں گے۔ میں ڈاکٹر جعفری کو مبارکباد دیتا ہوں کہ اُنھوں نے ایک بہت اہم موضوع پر اپنے سیمینار کا انعقاد کیا اور اس پر اظہارِ خیال کے لیے بڑے صاحبانِ فکر حضرات کو مدعو کیا جنھوں نے اس موضوع پر مختلف پہلوؤں سے روشنی ڈالی۔ یہ کام ہر لحاظ سے قابلِ ستائش ہے۔

The first ever Seminar on Iqbal's important contribution on 'Ijtehad' – Reconstruction of Religious Thought in Islam — brought to the fore the problem of stagnation in our thinking.... It is but natural that the philosophy of Iqbal is central to any discussion on Islamic Polity,specially in the context of Pakistan.... There is a need for vigorous examination of the torpor and intellectual inertia we, as a society, seem to be wallowing in....

Daily Dawn , Karachi

The Pakistan Study Centre Seminar was quite productive in that some learned scholars drawn from all over the country presented their papers on some pertinent issues.... The very purpose of Iqbal's lectures was to impress upon the necessity of Ijtehad.

Weekly Pakistan & Gulf Economist , Karachi

علامہ اقبال نے اسلامی ریاست کے جو عناصر یا مقاصد بیان کیے ہیں ان میں پہلا مقصد مسلم وحدت یا اسلامی وحدت نہیں بلکہ انسانی وحدت ہے۔ جدید عہد میں جو اسلامی ریاست تشکیل پائے گی اُس کی بنیاد انسانی سطح پر اُٹھے گی۔

کراچی یونیورسٹی کے پاکستان اسٹڈی سینٹر کا یہ سیمینار ہر لحاظ سے کامیاب تھا۔

روزنامہ نوائے وقت کراچی